

CURS

**TEOLOGIA EPISTOLELOR
PAULINE**

Anul II, Semestrul I
MASTER - EXEGEZĂ BIBLICĂ

Lect. dr. Ioan DURA

GENUL EPISTOLAR

Cuvântul gr. *epistole* și cel latin, *epistula* reprezintă o scrisoare de orice fel: inițial aceasta era o simplă comunicare scrisă între două persoane aflate la distanță una de alta, fie că era personală, particulară sau oficială. În sensul acesta epistolele fac parte din moștenirea tuturor popoarelor literate și exemple pot fi găsite în VT (2 Samuel 11; 1 Împărați 21; 2 Împărați 5; 10; 20 2 Cronici 30; 32; Ezra 4-5, 7; Neemia 2; 6; Estera 1; 3; 8-9; Isaia 37; 39; Ieremia 29) și în papirusurile gr. din Egipt (vezi, toate colecțiile mari de papirusuri care au fost publicate, *passim*, și în special corespondența lui Zenon). O asemenea scrisoare a fost descrisă de Demetrius, *Typoi epistolikoi* (secolul 1 î.Cr.), ca o conversație scrisă; în lucrarea sa *Despre stil* 3. 223 ș. urm., Demetrius îl citează pe Artemon, colecționarul antic al scrisorilor lui Aristotel, care le numește jumătăți de dialog.

Dar cele mai vechi colecții de scrisori grecești care sunt considerate în general autentice, cel puțin în parte, sunt cele ale lui Isocrates și Platon și ele arată deja o tendință de a folosi scrisorile, sau scrierea epistolară, pentru un scop mai larg decât simpla comunicare particulară sau oficială; astfel, între scrisorile lui Isocrates (368-338 î.Cr.) se află câteva cuvântări sau introduceri la cuvântări, iar a Șaptea Scrisoare a lui Platon (cca. 354 î.Cr.) este o combatere a concepțiilor greșite răspândite în general cu privire la filozofia și conduita sa. În ambele cazuri scrisorile sunt destinate altor cititori decât cei cărora le-au fost adresate și în felul acesta reprezintă o formă de publicare. Putem face o comparație cu scrisorile adresate „Editurii” unui ziar.

În ciuda sentimentului subînțeles, și uneori exprimat, că aceste scrisori nu au nici proporțiile și nici conținutul tematic al unor adevărate scrisori, ci sunt de fapt „scrieri la care au fost adăugate „salutări” (Demetrius, *Despre stil*, loc. cit.), forma epistolară a continuat să fie folosită pentru publicații filozofice, științifice și literare (de ex. Epicur, *Epistole*, și cele trei scrisori literare ale lui Dionysius din Halicarnas). Teoria și practica scrierii epistolare a ajuns să fie tratată de profesorii de retorică (de ex. Demetrius, *Despre stil*; idem, *Typoi epistolikoi*), iar redactarea de scrisori în stilul unor oameni celebri constituia un exercițiu de *prosopopoeia* în cadrul școlii retorice. În vremurile elenistice și romane, creșterea numărului de scrisori fictive poate fi atribuită unor asemenea exerciții și dorinței bibliotecilor importante de a cumpăra lucrări noi, în special ale unor oameni celebri.

G. A. Deissmann, confruntat cu simplitatea majorității scrisorilor de pe papirusuri, a făcut o distincție netă între „scrisorile autentice” care sunt personale, directe, cu caracter temporar și neliterare, și „epistole”, care sunt impersonale și sunt destinate publicului cititor și posterității și care au un caracter literar. Întrucât a observat o similaritate incontestabilă între anumite elemente din Epistolele NT și papirusuri, el a clasificat majoritatea Epistolelor lui Pavel precum și 2 și 3 Ioan ca „scrisori”, Evrei, Iacov, 1 și 2 Petru, Iuda și Apocalipsa ca „epistole”, iar 1 Ioan ca o diatribă (LAE, cap. 3, p. 148-251). Dar distincția nu poate fi făcută atât de net, întrucât există diferite grade ale „caracterului literar”, diferite genuri și categorii de „public”, și diferite feluri de publicații.

Dintre scrisorile lui Pavel către biserici, cele către corinteni, Galateni, Filipeni și Tesaloniceni conțin cele mai multe elemente personale, Romani conține mai puține, iar Efeseni și Coloseni cele mai puține dintre toate. Galateni și Efeseni sunt compuse pe baza unui plan retoric, dar toate epistolele au un număr considerabil de elemente retorice. În Epistolele Pastorale referirile personale sunt destul de numeroase și elementele retorice sunt relativ puține. Epistola către Filimon, considerată pe bună dreptate de către Deissmann ca și cea mai personală scrisoare din NT și comparată cu Papirusul 417 de la British Museum, este scrisă totuși cu multă dibăcie și conține elemente retorice care pot fi observate în special când o comparăm cu Ep. 8 a lui Isocrates și cu *Typoi epistolikoi* 12 a lui Demetrius. Epistola către evrei este scrierea cea mai artistică, din punct de vedere literar, din NT, fiind compusă de la început până la sfârșit pe structura *proem, thesis, diegesis, apodeixis, epilogue*, stabilită de

profesori greci de retorică, și este scrisă în proză periodică ritmică. În Iacov, 1 și 2 Petru și Iuda există foarte puține referiri personale; toate au un caracter literar, în special 1 Petru, iar 2 Petru și Iuda au un pronunțat caracter retoric. 2 și 3 Ioan par să fie comunicări particulare, iar 1 Ioan - așa cum o avem - nu este sub formă de scrisoare. Astfel, majoritatea Epistolelor din NT prezintă o afinitate mai mare sau mai mică cu o predică; unele pot fi clasificate ca și predici scrise, în timp ce în altele elementele de scrisoare iau o formă mai literară.

Creștinismul apare pe scena religioasă a lumii antice - cadru politeist prin excelență - ca o revoluție care a bulversat și a răsturnat orice alt sistem religios. Găsindu-și expresia și conținutul în Revelația divină, împlinită în mod deplin în Mântuitorul Isus Hristos, creștinismul s-a angajat într-o misiune caracteristică de evanghelizare cu o destinație universală. Sfinții Apostoli, ca motor al acestei acțiuni de universalizare a principiilor și învățăturilor creștine primite de la Învățătorul prin excelență, Isus Hristos, au devenit emblema misiunii Bisericii creștine. Misionarismul creștin, nefiind redus la o metoda de acaparare, manipulare, sau la un set de principii abstracte, a avut efectul așteptat, asta pentru că creștinismul nu și-a propus o reforma religioasă, ci a adus acea noutate care schimba radical natura omului antic. Creștinismul de departe de a se afișa ca o ideologie, aduce o nouă realitate religioasă, „trăirea în Hristos”, în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii. În acest sens religia creștină, ca religie a religiilor, sau împlinirea tuturor religiilor, așa cum o caracterizează părintele Alexander Schememann, aduce în actualitate posibilitatea mântuirii, prin izbăvirea de complexul păcatului primordial care marca conștiința oamenilor și prin angajarea într-un exercițiu duhovnicesc de desăvârșire, de îndumnezeire.

În misiunea lor, „Sfinții Apostoli s-au confruntat cu diverse probleme de ordin doctrinar și social care marcau desfășurarea normală a comunităților nou înființate, și de aceea au căutat să estompeze aceste tulburări care, uneori, agravau viața religioasă. Din această necesitate s-a născut genul epistolar, epistolele care au dat eficiența deplină în actul misionar, prin menținerea dreptei credințe în aceste comunități”.

Folosirea scrisorii ca mijloc de comunicare între o persoană și un anumit grup social a fost pregătită, pe plan istoric, prin mai mulți factori: a) Corespondența între orașe îndepărtate s-a generalizat începând cu sec. III î.Hr. Ea s-a impus pentru a se putea menține contactul între diferitele regiuni ale vastului imperiu al lui Alexandru cel Mare, apoi în cadrul Imperiului Roman. Aceasta nevoie a dat naștere unui corp de cărturari versați în redactarea scrisorilor. b) În cursul secolului I î.Hr., și-a făcut apariția un gen literar nou, „scrisoarea deschisă”, care se adresa unui public larg. Ea a fost utilizată, printre altele, și ca un mijloc de propagandă din partea autorităților romane. c) Numeroși autori latini au popularizat acest gen literar. Astfel, au fost găsite, de exemplu, 931 scrisori ale lui Cicero, adresate, fie unui vast public, fie unor persoane fictive. Alți autori și-au expus, sub ficțiunea unei scrisori către o persoană sau o colectivitate precisă, gândurile lor religioase sau filozofice.

Însă epistolele Noului Testament sunt întotdeauna scrieri de circumstanță reală, născute într-un context istoric dat. Ele se adresează unor destinatari bine precizați, spre a răspunde unor probleme care au fost puse, pentru a corecta anumite erori, pentru a repara unele nedreptăți, pentru a sfătui, înștiința, elogia sau a mustra oameni pe care Sfântul Apostol Pavel sau alt autor de epistole, îi cunoscuse sau despre care auzise vorbindu-se. Totuși, redactorii acestor epistole sunt conștienți că, în scrisorile lor, se dau învățături a căror semnificație depășește cu mult împrejurările și destinatarii imediați. Ei presupun că aceste scrisori vor fi citite în toate comunitățile unui oraș (Romani 16,5,15) sau ale unei provincii (I Corinteni 1,2), ba chiar că vor circula de la o Biserică la alta (Coloseni 4,16), acaparând astfel întreg teritoriul pe care s-a dezvoltat creștinismul.

Între o epistolă ca aceea a Galatenilor, care pare a fi pur și simplu ruptă din inima profund îndurerată a Apostolului Pavel, și o alta cum ar fi cea către Efeseni, îndelung meditată

și cizelată în liniștea reședinței sale forțate, este loc suficient pentru toată gama de tipuri și modele eșalonate între scrisoare și epistolă.

Majoritatea scrisorilor de altădată erau scurte. Astfel, scrisorile particulare conțineau, în medie, o sută de cuvinte, iar scrisorile literare aveau o lungime dublă (150-250 cuvinte, ele încăpând pe o singură foaie de papyrus) . Scrisorile pauline sau ioaneice însă, sunt cu mult mai lungi: de la 335 de cuvinte (Filimon, II Ioan) la 7101 (Romani, Evrei). Prin urmare, apostolii au inventat o nouă specie literară: eseu teologic de formă epistolară, adresat unui destinatar anume și care putea fi eventual însărcinat cu difuzarea sa către un public larg .

Epistolele cele mai vechi sunt anterioare Evangheliilor, pentru că Pavel scrie Epistolele către Tesaloniceni pe la anul 50 d.Hr. Ca o definiție a epistolelor Noului Testament, sunt mesaje scrise direct de apostoli sau de niște secretari desemnați de aceștia. Ele sunt adresate unor anumite Biserici, și tratează chestiuni doctrinale și practice, unor persoane particulare, dar expun totuși teme de maximă importanță generală, creștinilor în general, nu unei singure persoane și nici unei singure Biserici. Cu excepția „Epistolei către Evrei” și a primei „Epistole a lui Ioan”, ele încep, potrivit obiceiului vremii, cu numele sau titlul autorului, urmând acela al destinatarului, individ sau Biserică, după care vin cuvintele de salut.

Epistolele au fost împărțite în trei grupe principale în abordarea analitico-hermeneutică, dar aceasta clasificare nu este determinată, implicând așezarea unor epistole într-o altă grupă. Astfel o primă grupă de epistole, în ordinea acestei clasificări, sunt epistolele pauline. Primele 13 epistole din canonul Noului Testament încep cu afirmația potrivit căreia Pavel însuși este expeditorul, fie singur, fie asociat cu unii colaboratori creștini, cum ar fi: Sosten (I Corinteni 1,1), Timotei (II Corinteni 1,1; Coloseni 1,1) sau Silvan și Timotei împreună (I Tesaloniceni 1,1; II Tesaloniceni 1,1).

În grupa Epistolelor pauline figurează trei scrisori numite „Epistole Pastorale”, două fiind adresate lui Timotei și una lui Tit. Ele poartă numele destinatarilor lor. Aceste scrisori prezintă instrucțiuni referitoare la organizarea și administrarea Bisericilor, de asemenea, indică modul de rezolvare a problemelor personale ale membrilor Bisericii.

Șapte epistole au o destinație generală, universală, sobornicească, fiind redată în Sfânta Scriptură cu denumirea de „epistolă sobornicească”: aceea a lui Iacov, I și II Petru, I, II, III Ioan și Iuda. De altfel, „Biserica primară desemna prin termenul de „catolice” - sobornicești - acest număr de Epistole, așa cum se regăsește în opera lui Eusebiu de Cezareea” . Dacă în primă fază în grupa epistolelor sobornicești erau încadrate epistola lui Iuda, I și II Petru, I Ioan și Iacov, pentru că au un mesaj cu deschidere universală, au fost acceptate și epistolele II și III Ioan, deși acestea din urmă nu sunt adresate decât unor simple persoane . Cuvântul „catolic” era folosit în sensul său inițial, adică acela de universal, sobornicesc, pentru a indica o circulară adresată tuturor comunităților creștine. „Aleasa Doamnă” și bătrânul Gaiu, destinatarii epistolelor II și III Ioan, par să reprezinte Biserica în ansamblu.

Forma epistolară nu era un simplu procedeu literar ales anume pentru că ar fi convenit mai bine unei expunerii doctrinale. „Majoritatea Epistolelor au fost redactate sub aspectul unor scrisori obișnuite. Ele emană din circumstanțe personale și din inițiativa autorului. Ele au fost scrise, fie pentru a răspunde unor scrisori, fie pe baza unor informații provenite de la alte surse, spre a contribui la rezolvarea problemelor anumitor Biserici care producea tulburare și dezordine în faza creștinismului încă situat într-o fază incipientă. Dar ele se potrivesc oricărei persoane aflate într-o situație de criză sau tulburare religioasă” . Pavel cerea ca unele dintre scrisorile sale să fie citite și de alte persoane, nu numai de către destinatarii lor imediați (Coloseni 4,16). Apostolii, cei care sunt autori de epistole, au declarat că epistolele lor sunt însuși Cuvântul lui Dumnezeu (I Tesaloniceni 2,13; I Petru 1,12) și pentru aceasta chiar de la începutul creștinismului, ele au fost ridicate la același rang cu celelalte scrieri sacre. Astfel în

anul 68 d.Hr., Apostolul Petru spune că epistolele Apostolului Pavel fac parte integrantă din Scripturi (II Petru 3,15-16), iar în anul 115, Sfântul Policarp al Smirnei citează, în același timp „Psalmii” și „Epistola către Efeseni” ca făcând parte din canonul Sfânta Scriptură.

Titlurile Epistolelor nu figurau în forma lor originală, ele fiind adăugate mai târziu, de aceea ele lipsesc din primele manuscrise și nu fac parte din textul inspirat. Majoritatea titlurilor au fost formulate pe baza primului verset al epistolelor, exceptând titlul „Epistolei către Evrei” care nu provine din conținutul acestei scrisori și, de aceea, nici nu este exact.

Epistolele pauline și Sobornicești au, în general, aceeași structură: adresă și salutări („har și pace”, expresie care combină salutul grecesc cu cel evreiesc), urmate de obicei de mențiunea referitoare la mulțumirile adresate lui Dumnezeu pentru lucrarea făcută de El în viața destinatarilor și de rugăciunea Apostolilor pentru progresul lor spiritual, duhovnicesc, înlocuind astfel urările obișnuite de fericire și sănătate aflate în scrisorile din acea vreme. Esența unei epistole variază în funcție de subiectul abordat, însă de cele mai multe ori prima parte are un caracter mai pronunțat dogmatic, iar a doua parte mai pronunțat practic (Romani, Efeseni, Coloseni, Tesaloniceni). Numărul verbelor la imperativ este mult mai ridicat în partea a doua a epistolei. În încheiere, avem cuvinte de salut, uneori un salut mai lung, alteori unul mai scurt, urări, ultimele recomandări și o formulă de binecuvântare, câteodată salutări nominale adresate unor persoane și, în sfârșit, un autograf.

EPISTOLA CĂTRE ROMANI

a. Neprihănirea (dreptatea) lui Dumnezeu

La începutul părții doctrinare a epistolei, Pavel introduce tema neprihănirii lui Dumnezeu, despre care el afirmă că este acum descoperită credinciosului (1:17). Pentru a înțelege dezvoltarea argumentării lui Pavel în ansamblu este necesar să studiem felurile în care el folosește conceptul de *neprihănire (dikaiosyne). Sanday și Headlam, în articolul lor excelent despre neprihănirea lui Dumnezeu (A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 1895, p. 34-39), scot în evidență patru aspecte diferite ale manifestației neprihănirii divine în această epistolă. Primul aspect este fidelitatea; căci promisiunile lui Dumnezeu trebuie împlinite în conformitate cu natura divină (3:3-4). Al doilea este mânia, un aspect particular al dreptății în dezgustul său față de orice păcat, și nu cum se presupune uneori, o calitate opusă neprihănirii (vezi 1:17 ș.urm.; 2:5). Dreapta și mânia sunt, de fapt, indivizibile, și ar fi fals din punct de vedere exegetic să tratăm neprihănirea lui Dumnezeu fără să permitem operarea mâniei lui Dumnezeu. Al treilea este manifestarea dreptății în moartea lui Cristos, cu privire la care afirmația clasică se găsește în 3:25 ș.urm. Ne vom ocupa mai mult de aceasta ulterior, însă deocamdată este necesar să observăm că într-un fel darul lui Dumnezeu în Cristos ca jertfă de ispășire manifestă prin dreptatea Lui. Nu avem de-a face cu ceva arbitrar sau capricios, ci cu ceva cât se poate de drept și corect. Numai așa ar s-a putut descoperi dreptatea. Al patrulea aspect este conectarea dreptății cu credința. Neprihănirea lui Dumnezeu care a fost manifestată poate de asemenea fi însușită prin credință, și această doctrină este caracteristică teologiei pauline. Dreapta lui Dumnezeu este așadar considerată ca fiind atât activă cât și pasivă, și în rolul său activ ea îi declară îndreptățiți pe aceia care prin natură sunt în dușmănie cu Dumnezeu (vezi 5:10). Aceasta este semnificația justificării; nu că oamenii sunt făcuți drepti ci că ei sunt socotiți îndreptățiți. Întreaga epistolă este de fapt o expunere a acestui subiect, și a devenit de bază nu numai pentru teologia paulină ci și pentru teologia reformată ulterioară, care a extras din ea atât de mult.

b. Bunătatea lui Dumnezeu

În cazul în care cineva ar considera că noțiunea pe care Pavel a avut-o despre Dumnezeu a fost influențată în principal de dreptatea lui Dumnezeu fără să țină seama de celelalte atribute ale Sale, este bine să-și reamintească faptul că în această epistolă Pavel are multe de spus despre caracterul iubitor al lui Dumnezeu. Simplul fapt că dreptatea lui Dumnezeu este concepută ca factor activ în planul de salvare al omului, indică spre dragoste legată de sfințenie. Însă Pavel ne atrage atenția în mod specific spre bunătatea lui Dumnezeu, îndurarea Sa și răbdarea Sa (2:4). El scoate în evidență că manifestarea supremă a dragostei lui Dumnezeu este în realitatea extraordinară că Cristos a murit pentru noi pe când noi eram încă păcătoși (5:8). Și afirmația clasică a calității îndurătoare a acelei iubiri se găsește în 8:35

ș.urm., unde Pavel nu se poate gândi la nimic, de natură circumstanțială sau spirituală, care ar putea să ne separe de dragostea lui Dumnezeu.

Când avem de-a face cu problema respingerii lui Israel, Pavel accentuează mult mila lui Dumnezeu și refuză direct să ia în considerare posibilitatea unei nedreptăți din partea Sa (9:15). El citează în mod aprobator afirmația din Isaia care spune că ziua întreagă Dumnezeu Și-a întins mâinile spre poporul Israel cel răzvrătit (10:21). Chiar și atunci când apostolul este forțat să vorbească despre asprimea lui Dumnezeu, el amintește cititorului imediat despre bunătatea lui Dumnezeu față de cei ce rămân în El (11:22). Marele prerogativ al lui Dumnezeu este să fie plin de milă (11:32). Chiar și în partea practică a epistolei, Pavel se gândește frecvent la caracterul milos al lui Dumnezeu. Voia Lui este bună, acceptabilă și perfectă (12:2). El îi primește atât pe cei slabi cât și pe cei tari, și acest lucru este dat ca un motiv pentru care să nu ne judecăm unii pe alții. El este numit Dumnezeul tăriei și al încurajării (tes hyponomes kai tes parakleseos, 15:5), și aceasta formează baza îndemnului de a dezvolta calități similare și în noi înșine. În mod similar, pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu al speranței (15:13), creștinii prin puterea Duhului trebuie să trăiască plini de speranță. De fapt, pe tot parcursul epistolei, gândirea lui Pavel este dominată de concepția lui despre Dumnezeu. Mai există încă un aspect care cere un scurt comentariu.

c. Suveranitatea lui Dumnezeu

Suveranitatea lui Dumnezeu este tratată în principal în cap. 9-11. Aici Pavel vorbește despre destinul lui Israel și despre relația acestuia cu destinul Neamurilor. Subiectul imediat în discuție problema dreptății lui Dumnezeu, și Pavel își descrie punctul lui de vedere cu privire la alegerea lui Dumnezeu. El își ilustrează părerea referindu-se atât la vremurile patriarhale cât și la cele mozaice. Pentru cei care încă pun în discuție alegerea suverană a lui Dumnezeu de-a lungul istoriei lui Israel, el folosește ilustrația cu olarul și lutul (9:19 ș.urm.) și arată că puterea lui Dumnezeu este întotdeauna însoțită de milă. Scopurile Sale suverane se pot vedea nu numai în includerea Neamurilor, ci de asemenea în promisiunea restabilirii popului Israel. De-a lungul acestei discuții Pavel face eforturi să scoată în evidență suveranitatea lui Dumnezeu chiar și dacă aceasta aduce probleme. Convingerea faptului că aceste căi ale lui Dumnezeu trebuie să fie corecte îl duce pe apostol la marea doxologie din 11:33-36.

d. Harul lui Dumnezeu

Nu se poate da nici o socoteală cu privire la harul lui Dumnezeu până nu s-a efectuat o apreciere totală a păcatului omului, ceea ce a fost bine ilustrat în această epistolă. Primele trei capitole sunt destinate să arate neputința omului de a obține neprihănirea lui Dumnezeu. Pavel nu numai că ne dă un inventar uluitor al păcatelor Neamurilor (cap. 1), dar și scoate în evidență culpabilitatea popului Israel în ciuda privilegiilor sale. Pe măsură ce se dezvoltă această dezbateră, Pavel pune accent pe natura păcătoasă a omului folosind terminologia cărnii (sarx), prin care se referă mai degrabă la păcatele morale decât la cele fizice. Vorbind despre Cristos, Pavel este atent să diferențieze între carnea Sa, care era numai după chipul cărnii păcătoase, și cea a omului. Este limpede faptul că Cristos a trebuit să devină om pentru a-l răscumpăra pe om, cei doi *Adami fiind concept de bază în doctrina lui Pavel (5:12 ș.urm.). În descrierea luptelor sale însuși cu păcatul (cap. 7) Pavel are un sens acut al puterii păcatului. El este aproape un dușman personal care face tot posibilul să distrugă sufletul. Face abuz de carnea trupească. El aduce pe toți membrii în robie față de principiile sale, ceea ce Pavel numește legea păcatului (7:23). Îl reduce pe om la mizeria cea mai profundă, din care poate să-l scape numai Dumnezeu prin Cristos.

Aceasta aduce la o analiză a activității salvatoare a lui Dumnezeu în Cristos. Au existat multe discuții despre semnificația cuvântului hilasterion (ispășirilor) din 3:25, și nu este acum momentul să vorbim despre înțelesul lui. Însă este important să amintim că cel mai semnificativ aspect al afirmației lui Pavel este că Dumnezeu a luat inițiativa. Și aceasta este în conformitate cu întreaga abordare de către Pavel a procesului de răscumpărare în această epistolă. Lucrarea lui Cristos pe cruce este privită ca un sacrificiu obiectiv prevăzut de Dumnezeu pe baza căruia păcatele pot fi iertate.

În cap. 6 Pavel tratează felul în care operează harul lui Dumnezeu arătând că abundența a acestui har nu trebuie niciodată privită ca și o ocazie de a face păcate și mai mari. Acest lucru este imposibil, din cauza uniunii apropiate a credinciosului cu Cristos, o doctrină care deține un loc important în gândirea lui Pavel. Ilustrația botezului este folosită pentru a arăta caracterul transformării

efectuate. Păcatul nu mai stăpânește pentru că noi acum suntem sub har (6:14). Cu toate acestea, harul ne-a făcut robi ai lui Dumnezeu, așa încât o nouă obligație o înlocuiește pe cea veche (6:20 ș.urm.).

e. Legea lui Dumnezeu

Faptul că apostolul a avut o înaltă considerație față de legea iudaică este clar din afirmația lui că porunca este sfântă, dreaptă și bună (7:12). El de asemenea recunoaște funcția folositoare a legii în manifestarea caracterului păcatului (7:7). Totuși el este convins prin experiența amară că legea este complet inefficientă ca mijloc de salvare, nu pentru că ea ar conține deficiențe, deoarece omul se delectează în ea (7:22), ci din cauza propriilor deficiențe ale omului însuși (6:20 ș.urm.).

Totuși pe măsură ce chibzuiește la legea lui Dumnezeu, apostolul percepe imediat că pentru creștin aceasta cuprinde mai mult decât simpla literă a legii lui Moise. Ea implică ceea ce el numește legea Duhului (8:2), și doctrina sa despre Duhul Sfânt, mai ales în lucrarea Sa despre sfințire (în cap. 8), nu trebuie să fie separată de legătura ei apropiată cu legea lui Dumnezeu. Sub noul legământ poruncile aveau să fie scrise pe inimă, și acest lucru este înfăptuit numai prin prezența Duhului Sfânt. El prezintă o nouă cale de a privi la cerințele lui Dumnezeu, deoarece acestea devin legile unui Tată într-o relație complet nouă.

Se realizează un contact între carne și Duhul lui Dumnezeu 8:4 ș.urm.) oferă viață în locul morții (8:11), duce mărturie afilierii creștine (8:14 ș.urm.) și mijlocește pentru ei în conformitate cu voia lui Dumnezeu (8:26 ș.urm.). Așadar viața creștină nu este o chestiune a supunerii față de un cod legal, ci o viață controlată de Duhul pe baza unei noi legi care presupune calități ca și neprihănirea, pacea, bucuria, nădejdea și dragostea (vezi 5:3 ș.urm.; 12:11; 14:17; 15:13, 30).

EPSITOLELE I ȘI II CORINTENI

a. Viața și moralitatea creștinului în orizontul comunității

PRINCIPII MORAL-SOCIALE PRIVIND CĂSĂTORIA ȘI FAMILIA

Sfântul Apostol Pavel a fost o personalitate polivalentă, „un geniu al creștinismului atât sub raport misionar, cât și ca învățător și trăitor al preceptelor Evangheliei lui Hristos”. El a propovăduit, a învățat, a susținut, a completat și a aprofundat creștinismul sub aspectul învățăturii și trăirii. Dinamismul activității sale în apostolat, întreținut de harul divin, l-a conturat ca un factor decisiv în viața multor comunități creștine întemeiate de el și nu numai. Modul eficient de raportare la fiecare neam în parte, la fiecare mentalitate diferită, la fiecare credință întâlnită în misiunea sa, a făcut din Sfântul Pavel un punct de reper pastoral, o sursă inepuizabilă până astăzi, un exemplu admirabil de eroism creștin. Problema fecioriei și văduviei creștine, ca două coordonate particulare a vieții creștine, este rezolvată pe deplin de Apostolul neamurilor în cursul epistolelor sale.

Problema căsătoriei și a familiei creștine este o preocupare permanentă a Sfântului Apostol Pavel, nu doar într-o anumită perioadă a vieții și activității sale, ci pe tot parcursul ei. Că este așa, ne-o demonstrează faptul că din toate Epistolele care ne-au rămas de la el, una singură (Epistola a II-a către Tesaloniceni) nu cuprinde vreo referire la această temă. Acest lucru demonstrează importanța pe care căsătoria o are în concepția paulină, ca una ce este "taină mare" (Efes. 5, 32) și una din coordonatele de bază ale existenței umane.

Valoarea căsătoriei creștine în concepția paulină o putem deduce din fundamentarea ei teologică, fundamentare în care Apostolul apelează la revelația vechitestamentară (citând în Efes 5, 31 din Facere 2, 24: "De aceea va lăsa omul...", la autoritatea învățăturilor lui Hristos ("Celor căsătoriți, le poruncesc - nu eu, ci Domnul...", I Cor. 7, 10), la comparații menite să evidențieze valoarea "tainei celei mari" a căsătoriei creștine ("Bărbaților, iubiți pe femeile voastre așa cum și Hristos a iubit Biserica...", Efes. 5, 25), precum și prin afirmarea valorii soteriologice a unuia din scopurile căsătoriei ("Femeia se va mântui prin naștere de prunci", I Tim. 2, 15). În învățătura paulină găsim toate caracteristicile esențiale ale căsătoriei, așa cum au fost ele instituite de la creație, iar acum restaurate în Hristos. Astfel, căsătoria este indisolubilă (I Cor. 7, 10-11; Efes. 5, 28-39. 31. 33), monogamă (I Cor. 7, 11), soții sunt egali în Hristos (Gal. 3, 28), iar scopul căsătoriei este iubirea și întrajutorarea soților (Efes. 5, 22-29; I Cor. 7, 5. 14) și nașterea de prunci (I Tim. 2, 15).

Viziunea Sfântului Apostol Pavel asupra căsătoriei și familiei creștine este una de ansamblu, el având în vedere toate compartimentele vieții de familie: raporturile dintre soți, nașterea și educarea pruncilor, ascultarea și cinstea pe care copiii o datorează părinților, rolul bunicilor și al bătrânilor,

situația văduvelor. În preocuparea sa pentru căsătorie și familie, Sfântul Apostol Pavel combate toate păcatele care se opun acestora. Așa se explică existența în locurile de frunte ale celor 12 liste pe care Sfântul Pavel le dă în Epistolele sale a unor păcate care afectează familia: desfrânarea, necurăția, patima, uciderea, sodomia etc.. Apostolul mai are în vedere și altele precum: incestul, divorțul, adulterul, dar și combaterea învățăturilor greșite din vremea sa care se opuneau căsătoriei.

Un loc aparte în concepția paulină asupra familiei îl ocupă familia celor hirotoniți. Ca unii ce slujesc lui Dumnezeu și oamenilor, ei trebuie să fie un exemplu pentru aceștia din urmă, de aceea familia lor trebuie să fie o familie-model. Model trebuie să fi fost și viața de familie a văduvelor care voiau să intre la bătrânețe în grija Bisericii (I Tim. 8, 9-10).

Putem constata din întreaga învățătură paulină asupra familiei profundul realism al Sfântului Pavel. El a fost conștient de slăbiciunea și înclinarea omului spre păcat, de aceea, pentru a îngrădi această slăbiciune, Apostolul face și unele concesii. Astfel, deși este bine ca vădulele să rămână în această stare, decât "să ardă", mai bine să se recăsătorească. Tot o concesie este și despărțirea soților în cazul în care unul dintre ei nu este creștin și dorește divorțul. Slăbiciunea umană o are în vedere Sfântul Pavel și atunci când arată valoarea căsătoriei ca remediu împotriva desfrânării (I Cor. 7, 2-5).

Există în învățătura paulină și unele aspecte cu caracter aparent paradoxal, cum ar fi egalitatea soților în Hristos (Gal. 3, 28) în raport cu supunerea femeii față de bărbat. Nu este vorba aici de două realități care se exclud reciproc, ci de unele complementare care se întregesc una pe cealaltă. Astfel, soții sunt egali din punct de vedere ontologic și soteriologic, între ei nu există o subordonare, bărbatul fiind doar "primul între egali". Acest primat nu e unul discriminator, despot, ci unul practic, al organizării și responsabilității, precum și unul al iubirii jertfelnice, după modelul lui Hristos.

Cu certitudine, punctul cel mai înalt al concepției pauline referitoare la căsătorie și familie este cel din Efeseni 5, 22-33, unde, comparată cu relația care există între Hristos și Biserică, căsătoria creștină capătă valențe spirituale maxime, afirmându-se astfel caracterul ei de "Sfântă Taină".

Având în vedere toate aceste considerente, putem afirma că învățătura paulină cu privire la căsătorie și familie se constituie într-o adevărată teologie a căsătoriei. Cunoașterea, aprofundarea și aplicarea acesteia trebuie să fundamenteze viața de familie a creștinilor de astăzi, ce trăiesc într-o lume aflată în plină criză morală și spirituală.

În contextul unor neînțelegeri în ceea ce privește modul de viață al corintenilor, Sfântul Apostol Pavel aduce clarificări pentru a ordona raportarea creștinului la preceptele Evangheliei. În mod strict el pune în discuție aspectele și modul de trăire în ceea ce privește căsătoria și fecioria, două căi cu totul diferite în năzuința creștină spre fericirea supremă:

Cât despre cele ce mi-ați scris, bine este pentru om să nu se atingă de femeie.

Dar din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său.

Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului.

Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia.

Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea, și iarăși să fiți împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre.

Și aceasta o spun ca un sfat, nu ca o poruncă.

Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel.

Celor ce sunt necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine.

Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă.

Iar celor ce sunt căsătoriți, le poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat!

Iar dacă s-a despărțit, să rămână nemăritată, sau să se împace cu bărbatul său; tot așa bărbatul să nu-și lase femeia.

Celorlalți le grăiesc eu, nu Domnul: Dacă un frate are o femeie necredincioasă, și ea voiește să viețuiască cu el, să nu o lase.

Și o femeie, dacă are bărbat necredincios, și el binevoiește să locuiască cu ea, să nu-și lase bărbatul.

Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios. Altminterea, copiii voștri ar fi necurați, dar acum ei sunt sfinți.

Dacă însă cel necredincios se desparte, să se despartă. În astfel de împrejurare, fratele sau sora nu sunt legați; căci Dumnezeu ne-a chemat spre pace.

Căci, ce știi tu, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul? Sau ce știi tu, bărbate, dacă îți vei mântui femeia?

Numai că, așa cum a dat Domnul fiecăruia, așa cum l-a chemat Dumnezeu pe fiecare, astfel să umble. Și așa rânduiesc în toate Bisericele.

„Toate-mi sunt îngăduite”, pretindeau laxiștii căzuți în mrejele unor false teorii religioase și contaminați de fermentul descompunerii morale a vieții din orașul Afroditei. „Bine este pentru om să nu să atingă de femeie”, răspundeau rigoriștii angajați în urmărirea unui ideal religios excepțional și aprinși de dorința de a impune întregii comunități năzuințele lor speciale. Controversele dintre aceste două tendințe opuse nu antrenau însă decât un număr mic de creștini. Masa cea mare de credincioși se ținea departe de ele, dezaproband și abuzul de libertate al unora, și excesul de înfrânare al altora”. Pentru cei mai mulți, prezența tendințelor opuse în sânul aceleiași comunități părea chiar destul de firească, deoarece se știa că orice exces provoacă reacții exagerate și se credea că numai din ciocnirea părerilor contrarii se poate ajunge la aflarea adevărului. De altfel, „Corintul era și în alte privințe patria extremelor. Nu o singură dată, locuitorii lui văzuseră că alături de apologetul viciului strălucește cu putere eroul virtuții, că alături de libertinism își croiește drum rigorismul și că laxismul unora determină, ca o reacție inevitabilă, encratismul altora”. Situația nu este, prin urmare, nici surprinzătoare, nici inexplicabilă și nici alarmantă pentru Corinteni, care „sunt obișnuiți cu dezbinările și care asistă zilnic, la concurența dintre două mari școli: a epicureismului și a stoicismului”. Căci, „în timp ce reprezentanții primei exaltează senzualitatea și consideră goana după satisfacerea poftelor ideal suprem al vieții, adepții celeilalte laudă peste măsură foloasele înfrânării și caută fericirea supremă în renunțarea, totală la plăcerile trupesti. Nu este exclus ca dintre auditorii acestor școli să fi făcuți parte, până la botez și creștinii angajați în controversele despre folosul căsătoriei și al fecioriei. În felul acesta, se explică, oarecum atât tendința unora de a abuza de libertatea morală, cât și tendința altora de a desconsidera legitimitatea căsătoriei și de a exalta foloasele rigorismului moral. În felul acesta, înțelegem pentru ce anumiți creștini din Corint înclinau să considere căsătoria obstacol în calea spre mântuire și să susțină că fecioria și abstenența sunt singurele stări conforme cu adevărata chemare creștină”.

În opinia Sfântului Apostol Pavel, la baza unei familii sănătoase din punct de vedere moral și creștin stă înțelegerea căsătoriei într-o manieră creștină. Ca instituție naturală, stabilită de Dumnezeu, căsătoria este o legătură legală între un bărbat și o femeie, pentru o conviețuire în sfințenie până la sfârșitul vieții, într-o comuniune intimă, în scopul înmulțirii neamului omenesc. Sfântul Apostol Pavel ia atitudine față de căsătorie, precizându-i valențele în tiparul creștin de viață. Problema căsătoriei, în învățătura paulină, stă în strânsă legătură cu atitudinea față de păcatul desfrânării, ridicată în două rânduri în răspunsul către corinteni:

Nu știți, oare, că nedreptii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu? Nu vă amăgiți: Nici desfrânării, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiții, Nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu.

Și așa erați unii dintre voi. Dar v-ați spălat, dar v-ați sfințit, dar v-ați îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos și în Duhul Dumnezeului nostru.

Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva.

Bucatele sunt pentru pânțe și pânțele pentru bucate și Dumnezeu va nimici și pe unul și pe celelalte. Trupul însă nu e pentru desfrânare, ci pentru Domnul, și Domnul este pentru trup.

Iar Dumnezeu, Care a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi prin puterea Sa.

Au nu știți că trupurile voastre sunt măduarele lui Hristos? Luând deci măduarele lui Hristos le voi face măduarele unei desfrânate? Nicidecum!

Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânate este un singur trup cu ea? "Căci vor fi - zice Scriptura - cei doi un singur trup".

Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El.

Fugiți de desfrânare! Orice păcat pe care-l va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său.

Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?

Îndeobște se aude că la voi e desfrânare, și o astfel de desfrânare cum nici între neamuri nu se pomenește, ca unul să trăiască cu femeia tatălui său.

Iar voi v-ați semețit, în loc mai degrabă să vă fi întristat, ca să fie scos din mijlocul vostru cel ce a săvârșit această faptă.

Dar eu v-am scris acum să nu vă amestecați cu vreunul, care, numindu-se frate, va fi desfrânat, sau lacom, sau închinător la idoli, sau ocărător, sau bețiv, sau răpitor. Cu unul ca acesta nici să nu ședeți la masă.

Căsătoria este recomandată de Sfântul Apostol Pavel pentru cei care nu pot să ducă o viață în deplină înfrânare de la poftele și instinctele trupești. Căsătoria este recomandată din punct de vedere religios, întrucât prin ea se întemeiază familia și se asigură continuitatea neamului omenesc. Mântuitorul Iisus Hristos spiritualizează căsătoria ridicându-o la nivelul de sfântă taină, o relație harică, conformă relației dintre protopărinții noștri. Căsătoria nu este un apanaj al celor care nu se pot abține de la instinctul natural de a procrea, ci devine o cale care asigură mântuirea soților, într-o deplină responsabilitate, dăruire și iubire.

Sfântul Apostol Pavel întemeiază familia pe căsătoria monogamă, așa cum a fost instituită de Dumnezeu. În corespondența căsătoriei, soții își aparțin trupește unul altuia și au datoria să respecte toate obligațiile conjugale. Căsătoria face din bărbat și femeie un singur trup, de aceea caracteristica ei esențială este unitatea, iar fundamentul unității este iubirea. Iubirea în familie, „iubirea soților între ei, cu apariția și deschiderea spre al treilea, spre tridimensionalitatea relației, una integrală, perfectă, ce păstrează justul echilibru între autodăruirea și identitatea de sine, este calea reflectării în Creație a misterului Ființei Absolute a Dumnezeului treimic revelat, ca iubire (I Ioan 4,8)” . Tocmai de aceea, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe creștinii din Colose să se „îmbrace în dragoste” , atât pentru a câștiga bătălia cu necazurile vieții, cât și pentru a putea trăi în comuniune. Este evident, așadar că „în iubire este cuprinsă și se împlinește întreaga viață creștinească” , „iubirea fiind esența vieții creștine.

Familia creștină are o importantă dimensiune socială. Calitatea relației soților, cât și bunele raporturi dintre părinți și copii, influențează pozitiv atât pe ceilalți semeni din societate, cât și pe cei din afara Bisericii. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel îndemna să ne purtăm „cu cinste între neamuri, ca privind ei mai de aproape faptele voastre cele bune, să preamărească pe Dumnezeu” (I Petru 2, 12). Familia este văzută ca prima celulă de bază a societății. Această scurtă definiție nu este una deplină sau cu pretenții de exhaustivitate asupra noțiunii de „familie”, ci vizează strict rolul acesteia pentru societate, mai degrabă putând spune că este o definiție prin comparație. Putem înțelege acest lucru din următorul exemplu: dacă într-un organism uman, celulele sunt sănătoase și funcționează în parametri normali, întreg organismul va fi sănătos. Și invers, dacă celulele sunt bolnave sau supuse distrugerii și degenerării, întreg organismul este amenințat. La fel se întâmplă și în societate, mai ales în cea a zilelor noastre. Dacă în organismul social familia este integră, fie din punct de vedere fizic, fie moral, atunci și societatea este sănătoasă și prosperă.

Transformarea unui individ în persoană este „cea dintâi operă a familiei” . Altfel spus, familia este un adevărat leagăn al vieții, este locul unde se plămădește, se naște și se dezvoltă viața omului. La originea vieții se află „familia ca nucleu al societății, iar la temelia familiei stă căsătoria” . Trebuie să arătăm că din punctul de vedere al învățăturii creștine, familia, numită sociologic „celula societății”, presupune două aspecte, unul biologic și unul moral. Sub aspect biologic, familia trebuie considerată ca „prima celulă” a societății, întrucât un neam în care căsătoria și familia suportă grave atingeri sub aspectul semnificației și al rolului lor pentru om în general, mai devreme sau mai târziu acel neam este supus dispariției. Cât privește aspectul moral, „familia este considerată în mod justificat o celulă a societății, întrucât în familie se pun bazele educației, în familie începe dăltuirea sufletului creștin. familia este cea mai abilitată componentă a unei societăți pentru a practica această artă supremă, care este educația” .

Omul, creat de Dumnezeu după chipul Său , prin chiar natura creației sale, este destinat vieții de comuniune, după cum ne spune Sfânta Scriptură: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el” . Având în vedere faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, iar

Persoanele Sfintei Treimi formează, prin iubire, o unitate desăvârșită, în consecință și omul, „chipul lui Dumnezeu”, este o unitate completă, întrucât „unitatea sa de om nu se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat și femeie.

Din aceste considerente teologico-dogmatice, Sfântul Apostol Pavel recomandă o serie de sfaturi în ceea ce privește căsătoria, relația de corespondență în iubire și responsabilitate între soți, sfaturi atât de necesare în lumea de astăzi, când familia este asaltată de provocări care încearcă să o devalorizeze:

Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos.

Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului,

Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este.

Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul.

Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea,

Ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt,

Și ca s-o înfățișeze Sine, Biserica slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană.

Așadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile ca pe înseși trupurile lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește.

Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica,

Pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui.

De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup.

Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică.

Astfel și voi, fiecare așa să-și iubească femeia ca pe sine însuși; iar femeia să se teamă de bărbat.

Femeilor, supuneți-vă bărbaților voștri, precum se cuvine, în Domnul.

Bărbaților, iubiți pe femeile voastre și nu fiți aspri cu ele

În concluzie, după învățătura paulină, femeia este egală și complementară bărbatului în unitatea organică a căsătoriei: „cei doi un singur trup”. În viața conjugală, bărbatul este capul femeii, așa cum Hristos este capul Bisericii (Efeseni 5,23). În consecință, ea este datoare să acorde bărbatului cinstea și ascultarea pe care Biserica le oferă neîncetat lui Hristos și să adopte față de el atitudinea lui Hristos față de Dumnezeu Tatăl (Efeseni 5, 22, 33). Sfântul Apostol Pavel stabilește teologic o corespondență deplină între bărbat și femeie în tiparul vieții conjugale. Ecuația perfect echilibrată a unității și identității familiei creștine presupune participarea celor doi subiecți, soț și soție, într-o iubire și libertate responsabilă, desfășurate sub imperiul voinței divine, care dincolo de a limita, de a cenzura, oferă libertatea autentică. În Epistola I către Corinteni 11, 11-12, este o precizare paulină care restabilește echilibrul dintre două sexe, care împlinesc numai împreună harisma înmulțirii neamului omenesc și a perpetuării Bisericii (7, 7), și care depind unul de altul în actul nașterii trupesti. Într-o ultimă analiză, bărbatul nu are nici un motiv să fie superior femeii, să se trufească, iar femeia nici un motiv să se întristeze de poziția ei în Biserică, în familie, în viața socială a comunității. Demnitatea bărbatului se arată într-un fel, iar a femeii se exprimă în alt fel, în primul rând ca soție și ca mamă. La creație, femeia a fost făcută din bărbat, cea ce exprimă unitatea indestructibilă dintre cele două sexe, și pentru bărbat, dar bărbatul se naște din femeie și împlinește cea dintâi poruncă a Creatorului („Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”) prin femeie.

PRINCIPII PRIVIND FECIORIA ȘI VĂDUVIA

Un mare geniu al creștinismului înzestrat cu o puternică psihologie creștină, Sfântul Apostol Pavel aduce lumină în aceasta polemică care îi angaja pe creștini în modul lor de viață. Interpretând totul prin optica preceptelor Evangheliei, Pavel conturează și explică în viața creștină atât starea de feciorie, cât și modul de viața conjugal, dar argumentând valoarea și datoriile fiecăreia.

Căsătoria este bună, iar fecioria este și mai bună:

Dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului.

Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii.

Și este împărțire: și femeia nemăritată și fecioara poartă de grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu duhul. Iar cea care s-a măritat poartă de grijă de cele ale lumii, cum să placă bărbatului.

Și aceasta o spun chiar în folosul vostru, nu ca să vă întind o cursă, ci spre bunul chip și alipirea de Domnul, fără clintire.

Iar de socotește cineva că i se va face vreo necinste pentru fecioara sa, dacă trece de floarea vârstei, și că trebuie să facă așa, facă ce voiește. Nu păcătuiește; căsătorească-se.

Dar cel ce stă neclintit în inima sa și nu este silit, ci are stăpânire peste voința sa și a hotărât aceasta în inima sa, ca să-și țină fecioara, bine va face.

Așa că, cel ce își mărită fecioara bine face; dar cel ce n-o mărită și mai bine face.

Femeia este legată prin lege atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul ei va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul.

Dar mai fericită este dacă rămâne așa, după părerea mea. Și socot că și eu am Duhul lui Dumnezeu.

Cuvintele „Bine este pentru om să na se atingă de femeie” (I Corinteni 7, 1) oglindesc năzuințele speciale ale ascetismului. Ele exprimă, sub forma unei sentințe, idealul moral al fecioriei, care constă în înfrânarea benevolă de la orice plăceri trupești. Fecioria face parte din cele trei sfaturi evanghelice recomandate de Mântuitorul acelor care râvnesc în chip deosebit spre treptele cele mai înalte ale desăvârșirii creștine (Matei 19, 12, 21). Ea este starea cerească și veșnică în care petrec îngerii și în care vor petrece toți oamenii după înviere (Matei, 22,30). Corespunzând unei stări cerești și veșnice, ea este superioară căsătoriei, care corespunde, ca durată și ca menire, numai condițiilor vieții noastre pământești. De aceea fecioria este numită de către sfinții părinți „chip îngeresc de viețuire” și este lăudată mai mult decât căsătoria.

„Elogiul fecioriei nu implică însă, în gândirea Sfântului Apostol Pavel, desconsiderarea căsătoriei, așa cum se pronunța Tertulian și Fericitul Ieronim: Si bonum est mulierem non tangere malum est ergo tangere. Când cineva laudă în mod deosebit o virtute, nu însemnează că el aruncă pe celelalte ca nefolositoare ori ca păgubitoare, ci face doar o deosebire de strălucire între frumusețea și folosul virtuților”. „Cuvintele Apostolului despre eminența fecioriei nu arată deci că numai fecioria este bună, ca și cum actul căsătoriei n-ar fi bun, căci și căsătoria este bună, dar într-o măsură mai mică. În cumpăna dintre căsătorie și feciorie, creștinul nu are deci de ales între bine și rău, ci între bine (καλον) și mai bine (κρεισον), adică între două stări deosebite numai prin gradul lor de strălucire morală”: „Cât despre feciorie, n-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu, ca unul care am fost miluit de Domnul să fiu vrednic de crezare. Socotesc deci că aceasta este bine pentru nevoia ceasului de față: Bine este pentru om să fie așa.” (I Corinteni 7, 25-26).

De aceea Sfântul Apostol Pavel, care și-a petrecut viața în desăvârșită curăție trupească, se dă pe sine ca exemplu de feciorie și de abstenență și spune precizând că alegerea fecioriei este opțiunea personală și liberă și nu intră în contradictoriu cu căsătoria:

Cât despre feciorie, n-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu, ca unul care am fost miluit de Domnul să fiu vrednic de crezare.

Socotesc deci că aceasta este bine pentru nevoia ceasului de față: Bine este pentru om să fie așa.

Te-ai legat de femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie.

Dacă însă te vei însura, n-ai greșit. Ci fecioara, de se va mărita, n-a greșit. Numai că unii ca aceștia vor avea suferință în trupul lor. Eu însă vă cruț pe voi.

„Voiesc ca toți oamenii să fie ca și mine. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul său, unul așa, iar altul într-altfel. Celor necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei de vor rămâne ca și mine” (I Corinteni 7, 7-8), adică necăsătoriți și caști.

Păstrarea căsătoriei și a castității este însă anevoioasă și pândită adesea de grele încercări. „Ea comportă o luptă aprigă și neîntreruptă împotriva instinctelor trupești. Din această cauză, sunt puțini cei chemați să o cucerească și sunt mai puțini cei încununăți cu biruința finală. Căci dacă unii reușesc într-adevăr să suprimă într-însii porunca legilor firii și să se smulgă, prin încordate nevointe, din robia cea atrăgătoare a poftelor trupești, alții se lasă biruiți de greutatea înfrânării de sine și se opresc la jumătatea drumului, călcându-și făgăduințele” . Pentru unii ca aceștia, căsătoria este nu numai recomandabilă, ci chiar necesară: „Dar dacă nu se pot înfrâna, să se căsătorească; pentru că este mai bine să se căsătorească, decât să ardă” (I Corinteni 7, 9). „Iar de socotește cineva că i se va face vreo necinste pentru fecioară să, dacă trece de floarea vârstei, și că trebuie să facă așa, facă ce voiește. Nu păcătuiește; căsătorească-se. Dar cel ce stă neclintit în inima sa și nu este silit, ci are stăpânire peste voința sa și a hotărât această în inima sa, ca să-și țină fecioară, bine va face. Așa că, cel ce își mărită fecioara bine face; dar cel ce n-o mărită și mai bine fac” I Corinteni 7, 36-38).

Fecioria, ideal greu de atins, se impune în libertate acelor oameni care au o voință fermă și își impun ca singur factor orientativ în viață pe Iisus Hristos. „Ea implica o disciplină morală austeră, în ceea ce privește înăbușirea poftelor coruptibile ale naturii umane, aplecată spre senzualitate și desfrânare. În altă ordine de idei, așa cum reiese din cuvintele dumnezeiescului Apostol, fecioria este o culme a vieții creștine, dar nu este o poruncă. Nu se impune în mod arbitrar „Cât despre feciorie, n-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu, ca unul care am fost miluit de Domnul să fiu vrednic de crezare” (I Corinteni 7,25)” . Castitatea este o invitație, în care se angajează creștinul, nu în virtutea unei performanțe de verificare a potenței naturii în manifestarea ei, în sens stoic, ci în direcția sfințirii vieții. Fecioria îl situează pe creștin într-un raport mistic, intim cu Hristos, într-o comuniune de iubire și desăvârșire în sfințenie. Această stare castă este superioară vocației comune a căsătoriei, întrucât nu lipește inima de condițiile atât de zbuciumate, de nestatornice și de trecătoare a vieții pământești, ci de Domnul Hristos, nădejdea cea nemincinoasă a tuturor creștinilor: „Și aceasta v-o spun, fraților: Că vremea s-a scurtat de acum, așa încât și cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea. Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni; Și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece. Dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii... Și aceasta o spun chiar în folosul vostru, nu ca să vă întind o cursă, ci spre bunul chip și alipirea de Domnul, fără clintire” (I Corinteni 7, 29-35).

Sfântul Apostol Pavel prin epistolele sale, expresii ale unei înalte teologii și învățături despre viața creștină, aduce în actualitate printre primii scriitori creștini și argumentează problema fecioriei, subiect și mod de viață care va fi atât de mult abordată și valorificată de Sfinții Părinți în operele lor, și pe care au tradus-o în propria viață. Unii Părinți au împodobit-o cu cuvinte mărețe, văzând-o că pe ceva suprafiresc. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur spune în comentariile sale la Epistolele pauline: „Lucru suprafiresc de mare, minunat și slăvit este fecioria, iar dacă trebuie să mă exprim direct, urmând Scripturilor, este sânul Bisericii, floarea, pârga ei, este modul de viață cel mai bun și cel mai frumos. De aceea și Domnul promite celor ce și-au păstrat fecioria, atunci când în Evanghelii vorbește despre diferitele feluri de eunuci, că vor intra în împărăția cerurilor. Căci castitatea este un lucru foarte rar și greu de realizat de către oameni. Și cu cât este dusă și la un nivel mai înalt și mai strălucitor, cu atât mai mult o pândesc pericole și mai mari” . „Nu poate pământul să dea o astfel de desfătare, ea numai din cer poate să izvorască. Pentru ca, deși fecioria pășește pe pământ, capul ei atinge cerurile” .

Iar în alt loc spune: „Fecioria este viața îngerilor, însușirea oricărei firi necorporale. Spunem aceasta fără să hulim căsătoria - să nu fie! - căci știm că Domnul a binecuvântat căsătoria atunci când a trăit printre oameni (În. 2,1-10) și știm și pe cel care a spus: “Cinstită este căsătoria și patul neîntinată” (Evrei 13,4). Știm totuși că fecioria este superioară căsătoriei. Atât în virtuți cât și în vicii sunt grade mai înalte și mai joase. Cunoaștem că toți muritorii, afară de începătorii neamului omenesc, sunt odrasle ale căsătoriei. Aceia sunt plăsmuiri ale fecioriei și nu ale căsătoriei. Necăsătoria, însă, după cum am spus, este imitarea îngerilor. Prin urmare pe cât este superior îngerul omului, pe atât mai cinstită este fecioria decât căsătoria. Dar ce spun înger? Însuși Hristos, slava fecioriei, născut numai din Tatăl fără de început, neseminal și fără de împreunare, dar și întrupat pentru noi fără de împreunare din Fecioară și făcut om asemenea nouă, Însuși a arătat în el Însuși fecioria cea adevărată și desăvârșită. Pentru aceea nici nu ne-a poruncit-o, “căci nu toți pricep acest cuvânt” (Matei 19,11), după cum Însuși a spus. El însă, prin faptă, ne-a învățat și ne-a împuternicit spre aceasta” .

Sfântul Ciprian al Cartaginei (†258), în cartea sa Despre vesmântul fecioriei (scrisă în 249), vorbește despre vrednicia fecioriei astfel: „Fecioria este floarea mugurului bisericesc, slava și podoaba harului duhovnicesc... laudă și cinstea unei lucrări neprihănite și nestricate, chipul lui Dumnezeu, oglindind sfințenia Domnului; cea mai luminată parte a turmei lui Hristos... și, cu cât sporește numărul celor feciorelnici, cu atât crește și bucuria maicii (Bisericii)” .

Fecioria nu este doar o stare fizică, ci mai degrabă o stare sufletească, o petrecere îngerească. Sfinții Părinți înțeleg adevărata fecorie ca o stare mai presus de fire. În forma ei desăvârșită, fecioria este înțeleasă ca o petrecere neîntreruptă în dragostea cea dumnezeiască, ca înfăptuirea poruncii lui Hristos de a iubi pe Dumnezeu "din toată inima, din toată mintea, din tot sufletul, cu toată puterea".

Așa cum am mai precizat, între preocupările Sfântului Apostol Pavel că misionar creștin, ca unul ce propovăduiește învățătură evanghelică și se îngrijește de permanentă ei în viața creștinilor, a fost și statutul diferitelor clase sociale, componente ale unei comunități creștine. Astfel misionarismul paulin s-a oprit și asupra pastorației văduvelor, o componentă socială a Bisericii lui Hristos, care întreține anumite particularități. Deși văduvia este adusă în discuție tardiv în Epistola I Corinteni, și în toată desfășurarea epistolelor se face referire la ea, în Epistola I către Timotei, o epistolă pastorală prin excelență, Sfântul Apostol se oprește în detaliu la problemă complexă a văduvelor: „Pe văduve cinstește-le, dar pe cele cu adevărat văduve. Dacă vreo văduvă are copii sau nepoți, aceștia să se învețe să cinstească mai întâi casa lor și să dea răsplătire părinților, pentru că lucrul acesta este bun și primit înaintea lui Dumnezeu. Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură are nădejdea în Dumnezeu și stăruiește în cereri și în rugăciuni, noaptea și ziua. Iar cea care trăiește în desfătări, deși e vie, e moartă. Și acestea poruncește-le, ca ele să fie fără de prihană. Dacă însă cineva nu poartă grijă de ai săi și mai ales de casnicii săi, s-a lepădat de credință și este mai rău decât un necredincios. Să fie înscrisă între văduve cea care nu are mai puțin de șaiszeci de ani și a fost femeia unui singur bărbat; Dacă are mărturie de fapte bune: dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare de străini, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă a venit în ajutorul celor strâmtorăți, dacă s-a ținut stăruitor de tot ce este lucru bun. Iar de văduvele tinere ferește-te. Căci, atunci când poftele le îndepărtează de Hristos, vor să se mărite. Și își agonisesc osândă, fiindcă și-au călcat credința cea dintâi. Dar în același timp se învață să fie leneșe, cutreierând casele, și nu numai leneșe, ci și guralive și iscoditoare, grăind cele ce nu se cuvin. Vreau deci ca văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de case, și să nu dea potrivnicului nici un prilej de ocară. Căci unele s-au și abătut, ca să se ducă după satana. Dacă vreun credincios sau vreo credincioasă are în casă văduve, să aibă grijă lor, ca Biserica să nu fie împovărată, ci să poată ajuta pe cele cu adevărat văduve” (I Timotei, 5, 3-16).

În aceste versete se conturează profilul religios-moral pe care trebuie să-l întrețină o văduvă cât și pastorația pe care trebuie să o manifeste Timotei fata de această categorie de femei.

Termenul κηρα - kira - văduvă, desemnează în Noul Testament pe femeia al cărei soț murind și neavând nici părinți a rămas singură (Luca 7,12), fiind expusa nedreptăților de tot felul (Matei 23, 14; Marcu 12, 40, Luca 18, 3-5) . În epistolele pauline termenul κηρα desemnează, în primul rând, pe femeia creștină rămasă văduvă (cf. Fapte 6, 1 ; 9, 39, 41) față de care Biserica manifestă o deosebită grijă, acordându-i asistență socială (vers. 9 și 16) tocmai pentru că rămăsese singură și nădăjduia în Dumnezeu stăruind în rugăciuni noaptea și ziua (vers. 5). Văduvele cărora Biserica era îndatorată să le acorde ajutor material trebuiau să aibă cel puțin 60 de ani, să fi fost o singură dată căsătorite (vers. 9) și să fi săvârșit faptele milosteniei creștine (vers. 10). „În I Timotei această pericopă acest termen indică, deci, mai mult decât pe o simplă văduvă, pe femeia creștină rămasă singură și anume pe acele creștine care, renunțând la o nouă căsătorie, își vor dedica viața slujirii lui Dumnezeu” . Pr. Prof. Liviu Stan afirma: „Cea mai veche societate religioasă cu caracter ascetic-mistic, mai târziu și practic, este aceea a văduvelor. Ca atare ele s-au constituit într-un corp aparte încă din vremea Sfinților Apostoli” . Despre existența văduvelor ca grup constituit aparte în Biserica veche ne vorbește și Sfântul Ignatie Teoforul în Epistola către Smirneni, scriind: „Îmbrățișez casele fraților mei împreună cu soțiile și copiii și pe fecioarele cele numite văduve”. Este, firește, vorba despre văduvele care, „după moartea soților lor, duc o viață asemenea fecioarelor”. Același Sfânt Părinte cere: „Să nu fie neglijate văduvele” .

În primul rând Sfântul Apostol Pavel face o distincție între văduvele bătrâne, trecute de 60 ani și neavând pe nimeni de care să le poarte de grijă, cineva din familie, ele cad în sarcina Bisericii, deoarece altfel ele nu ar fi avut nici o posibilitate de a-și întreține existența. Nota specifică a vieții lor morale sta sub semnul sfințeniei prin practicarea rugăciunii neîncetate: „stăruiește în cereri și în

rugăciuni, noaptea și ziua” (I Timotei 5,5). Acesta este sensul precizării foarte prețioase făcute de „Apostolul neamurilor” prin cuvintele „cele cu adevărat văduve”, care de asemeni merita cinstire și prețuire. Sfântul Ioan Hrisostomul notează că „văduva trebuie să se bucure de cinstirea celorlalți creștini, mai ales a preotului, dar numai dacă ea este vrednică de aceasta”, în comparație cu văduvele tinere, care primesc o critica morala din partea Apostolului, datorită modului lor de viața neconform cu statul de creștin.

Expresia „cele cu adevărat văduve” - τὰς οὐτως κηρὰς - apare de trei ori în capitolul 5 al Epistolei I Timotei, „repetiție care definește una din condițiile fundamentale ale văduviei creștine. Sfântul Pavel sugerează prin această notă definitorie neputința, starea de izolare, de singurătate, lipsa materială, sărăcia văduvei adevărate, care nu este o stare trecătoare, ci de lungă durată sau chiar definitivă”. Referindu-se la această expresie Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Sfântul Apostol are în vedere pe „văduvele părăsite de toți”, pe cele care nu au copii, sau pe cele care nu au nici nepoți, deci pe cele care nu au nici un mijloc de întreținere a existenței. În condițiile în care o văduva are urmași, acestora le revine responsabilitatea de a se îngriji de ea așa cum remarcă Sfântul Pavel: „Dacă vreo văduvă are copii sau nepoți, aceștia să se învețe să cinstească mai întâi casa lor și să dea răsplătire părinților, pentru că lucrul acesta este bun și primit înaintea lui Dumnezeu” (I Timotei 5, 4).

Sensul adevăratei văduvii, ca și cel al fecioriei, este înțeles prin viața morală și religioasă. Modul de trăire creștin și conduita în viața definește văduvia nu numai în epistolele pauline, ci și în creștinism: „Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură are nădejdea în Dumnezeu și stăruiește în cereri și în rugăciuni, noaptea și ziua” (I Timotei 5, 5). Verbul ἐλπίζω - elpizo - , a nădăjdui, este un concept fundamental al gândirii teologice a sfântului Apostol Pavel în scrierile căruia este întrebuințat pentru a exprima o răbdătoare stare de așteptare plină de încredere, optimistă, a împlinirii făgăduințelor lui Dumnezeu (I Corinteni 1, 20; 7, 1 ; I Timotei 4, 8). Temeiul oricărei nădejdi a creștinului este cuvântul lui Dumnezeu privind dobândirea mântuirii (Romani 8, 24-25) credința însăși fiind „încredințarea celor nădăjduite” (Evrei 11, 1). Nădejdea creștină are ca obiect „ceea ce nu vedem” (Romani 3, 24) atât în viața de aici, cât și în viața cea veșnică, mai ales (I Corinteni 15, 19). Dumnezeu a arătat că este puternic și își ține făgăduințele și acesta este motivul pentru care creștinii își pun nădejdea în lucrurile viitoare (II Corinteni 1, 10). „Pentru creștini, a nădăjdui în Dumnezeu este o trăsătură definitorie (I Timotei 4, 10). Dumnezeu cel viu în care cel lipsit își pune nădejdea „ne dă toate din belșug, spre îndulcire” (6, 17) ca un Părinte bun care știe de ce are nevoie fiecare (Matei 6, 32-34)”. Speranța creștină este legată de rugăciunea făcută din cuget curat și inimă bună potrivit îndemnului Mântuitorului: „Cereți și vi se va da... că oricine cere ia” (Matei 7, 7-8). Femeile de odinioară au făcut dovada nădejzii lor în Dumnezeu și, făcând bine, nu se temeau de nimic (I Petru 3, 5-6). O astfel de conduită au manifestat și văduvele din Biserica Efesului când „au nădăjduit în Dumnezeu”.

Nădejdea arată o opțiune definitiv exprimată de adevăratele văduve din Biserica Efesului și exprimă ideea de vot, de slujire a lui Dumnezeu. „Cea care nădăjduiește în Dumnezeu cum se cuvine, precizează Sfântul Ioan Gură de Aur, cea care stăruiește în rugăciuni ziua și noaptea, aceasta este cu adevărat văduvă”. Acest vot implică și păzirea castității după acceptarea lui, deși aceste văduve nu primeau o consacrare specială, nici un fel de hiotesie. Aceste văduve au nădăjduit în Dumnezeu, dintr-o convingere adâncă, religioasă, din dorința de a-și închina întreaga lor viață slujirii în Biserică după modelul proorocii Ana (Luca 2, 37). Arătând că aceste văduve sunt lipsite de mângâierea soțului său a copiilor, Sfântul Ioan Hrisostom precizează că ele „au pe Dumnezeu în locul tuturor”. Ele așteaptă totul de la Dumnezeu și Lui îi închină întreaga lor viață.

Ca o consecință logică a faptului că a nădăjduit în Dumnezeu, văduva adevărată din Biserica Efesului „stăruiește în cereri și rugăciuni, noaptea și ziua”. Verbul προσμενω - prosmeno - are, aici, înțelesul de a persevera, a stăruii în, a fi atașat (unei activități) și exprimă devotamentul și dăruirea cu care cineva săvârșește o lucrare. Acest verb este folosit pentru a exprima statornicia mulțimilor care nu se îndepărtau zile în șir de Mântuitorul, așteptând să-i asculte cuvântul (Matei 15, 32; Marcu 8, 2). Astfel, în Noul Testament, verbul προσμενω, exprimă mai ales o acțiune permanentă și stăruitoare de dedicare a cuiva unei lucrări spirituale și religioase. Este sinonim cu acel λατρευω - latreno - , a sluji, din Luca 2, 37 ; „Slujind (proorocii Ana) noaptea și ziua în post și în rugăciuni” (Matei 4, 10 ; II Tim. 1, 3). Conținutul slujirii aduse de văduvele care și-au închinat viața lui Dumnezeu constă în „cereri și rugăciuni”, deci o viață de rugăciune în ansamblul comunității creștine.

Sfântul Apostol Pavel stabilește anumite condiții fundamentale care permit unei văduve intrarea ei în sfera de îngrijire din partea Bisericii: starea civilă, adică faptul că soțul i-a murit. A doua condiție necesară pentru ca unei văduve să i se recunoască statutul de persoană care trebuie ajutată de Biserica se referă la starea ei de femeie singură, adică lipsa de orice posibilitate de a fi ajutată de familia ei. A treia condiție pentru admiterea unei văduve între persoanele care trebuie ajutate de Biserica este formulată în versetul 5: „Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură are nădejdea în Dumnezeu și stăruiește în cereri și în rugăciuni, noaptea și ziua”. A patra condiție privește vârsta văduvelor, să nu aibă mai puțin de 60 de ani, data fiind imposibilitatea muncii la această vârstă. A cincea condiție este formulată în versetul 9: „Numai dacă a fost femeia unui singur bărbat”, adică dacă nu a săvârșit păcatul adulterului. A șasea și ultima condiție este legată de săvârșirea faptelor cerute creștinului: „Dacă are mărturie de fapte bune: dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare de străini, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă a venit în ajutorul celor strâmtorați, dacă s-a ținut stăruitor de tot ce este lucru bun” (I Timotei 5, 10).

Sensul acestei mărturii de fapte bune ale unei văduve îl precizează Pr. Prof. Sabin Verzan în comentariul său la Epistola I Timotei: „O văduvă, primită în ceata văduvelor bisericești, era privită ca o persoană dintr-o stare oarecum deosebită de aceea a celorlalți creștini, ca una ce s-a dedicat în întregime slujirii lui Dumnezeu. Prin viața și faptele sale, această văduvă trebuie să arate măreția și puterea transformatoare a învățaturii evanghelice. Fiind, în același timp, ajutate de Biserică din ofrandele și darurile credincioșilor, desigur, văduvele se cuvenea să se bucure de aprecierea acestora, să aibă bună mărturie din partea lor. Bună mărturie în general era necesară ori de câte ori unui credincios trebuia să i se încredințeze o slujire în Biserică (Fapte 1, 21-22; 6, 3; 16, 2; I Timotei 3, 7). Este pentru prima dată însă când această mărturie privește în special faptele bune ale persoanei care urma să fie primită într-o ceată bisericească, aceea a văduvelor”.

În privința văduvelor tinere Sfântul Apostol este categoric: „Iar de văduvele tinere ferește-te. Căci, atunci când poftele le îndepărtează de Hristos, vor să se mărite. Și își agonisesc osândă, fiindcă și-au călcat credința cea dintâi. Dar în același timp se învață să fie leneșe, cutreierând casele, și nu numai leneșe, ci și guralive și iscoditoare, grăind cele ce nu se cuvin. Vreau deci ca văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de case, și să nu dea potrivnicului nici un prilej de ocară. Căci unele s-au și abătut, ca să se ducă după satana” (I Timotei 5, 11-15). Din atitudinea pedagogică paulină, văduvia la vârstă tânără nu este suprimată, dar el argumentează dificultatea unei tinere văduve de a duce toată viața această stare de sfințenie și feciorie, datorită tentațiilor vieții. Apostolul recomandă căsătoria ca mod sigur și unic de rezolvare a acestei dificultăți

Lunga secțiune dedicată de Sfântul Apostol Pavel problemei văduvelor face dovada profunde seriozități cu care trebuie abordată orice latură a vieții bisericești din indiferent ce comunitate creștină. „Se poate admira minuția și precizia cu care Apostolul neamurilor realizează îndrumările sale privind alegerea și îngrijirea văduvelor bisericești, înaltul umanism al gândirii sale, fermitatea pe care o dovedește în privința obligațiilor mutuale ale membrilor familiei creștine, echilibrul pe care îl realizează între îndatoririle care revin, în această direcție, Bisericii și familiilor creștine. Dincolo de împlinirea unor lipsuri și de acoperirea unor necesități, comunitatea creștină își descoperă, pe acest drum al faptei compensatoare, funcția sa de afirmare a solidarității creștine, expresie a dragostei și întrajutorării”.

Atât fecioria cât și văduvia în accepțiunea Sfântului Apostol Pavel sunt două culmi de viața creștină, desfășurate cu multă responsabilitate în ansamblul religios-moral al vieții. Dacă fata de feciorie Pavel este succint, argumentând sub forma sfatului ca ea se propune și nu se impune în orizontul Bisericii, ca ținând de libertatea și angajamentul persoanei să se conformeze tiparului vieții feciorelnice, în privința văduviei Pavel stabilește anumite criterii după care se coordonează viața de văduvie, care are atât o dimensiune socială, cât și religios-morală. În ambele cazuri Apostolul aduce în actualitate valoarea vieții creștine.

VREDNICIA PENTRU PRIMIREA SFINTEI ÎMPĂRTĂȘANII

Probabil unul din aspectele cele mai importante ale vieții creștinului, care duce la hristoformizare, la mântuire este împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos. Evenimentul euharistic este centrul liturgic al cultului Bisericii și o sfântă taină care actualizează în noi prezența lui Hristos, a harului divin îndumnezeitor. Condiție indiscutabilă a mântuirii, împărtășirea

impune o exigentă stare de curăție morală pentru primirea ei, stare de care îi face atenți pe corinteni Sfântul Apostol Pavel:

Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine,

Și, mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea.

Asemenea și paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea.

Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni.

Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului.

Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar.

Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului.

De aceea, mulți dintre voi sunt neputincioși și bolnavi și mulți au murit.

Căci de ne-am fi judecat noi înșine, nu am mai fi judecați.

Dar, fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți, ca să nu fim osândiți împreună cu lumea.

Desigur că în Biserica primară nu era conturată teologia jertfei euharistice, așa cum au făcut-o în note de excelență Sfinții Părinți, și pe baza teologiei lor, teologii contemporani. Ceea ce este foarte interesant, din punct de vedere istoric și practic, este tocmai importanța împărtășaniei și a modului în care este primită, două elemente foarte atent subliniate de Sfântul Apostol Pavel în Epistola I către Corinteni. Trebuie precizat faptul că jertfa euharistică este inima cultului divin ortodox, întrucât, ca slujba care îl proclamă actual și real pe Mântuitorul Iisus Hristos sub forma jertfei euharistice, toată desfășurarea cultică este centrată în ea. O viață creștină autentică, trăită la nivelul optim al experienței „vieții în Hristos”, despre care vorbea Nicolae Cabasila, nu poate fi gândită în afară participării la Sf. Liturghie, în cadrul căreia se celebrează Sfânta Taină a Euharistiei. Din aceste considerente, în cele ce urmează vom argumenta, într-o sumă de referințe dogmatice și pastorale, importanța participării constante a credincioșilor la Sf. Liturghie

Dumnezeu – Cuvântul S-a făcut om ca să ne facă și pe noi oameni cu adevărat și dumnezei după har, ca să ne întoarcem la mișcarea naturală de comuniune cu El și între noi, devenind parteneri cuvântători ai iubirii Lui ai celei dintre noi. Dorința Mântuitorului este „că toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină”, dar nu într-un mod individualist, ci așa încât toți să fim „desăvârșiți întru unime”, într-o perihoreza iubitoare deplină cu El și între noi. Iar aceasta comuniune teandrică este Biserica, trupul comunitar al lui Hristos, spațiul prin excelență de unire a oamenilor cu Dumnezeu și de transfigurare prin har a întregii lumi. Biserica este comuniunea Necreatului și a creatului, a dumnezeiescului și a umanului în baza relației personale dintre Dumnezeu și om. În Biserica omul se întâlnește cu Dumnezeu și se umple de iubirea Să și harul Său indumnezeitor, pentru că în locașul bisericesc Hristos continua să săvârșească în modul cel mai direct toată lucrarea Sa mântuitoare sau sfințitoare. Prin ea Hristos unifica cu Sine și întreolaltă pe cei ce cred în El și-i întărește spre lucrarea preoției lor generale în ființa proprie și în creațiunea cosmică.

Astfel, după cum explică Sfântul Maxim Mărturisitorul în Mystagogia sa, „spațiul cel mai propriu în care oamenii, uniți în aceeași iubire și gândire teandrică, trăiesc viața lui Hristos este Biserica, și în special Sfânta Liturghie.” În Sfânta Liturghie, precum și în toate Sfintele Taine, Mântuitorul Iisus Hristos Se face contemporan cu fiecare credincios din orice timp și loc, întipăririndu-Se spiritual în fiecare, pătimind și înviind tainic cu fiecare urmărindu-i „în toate zilele pe toți cei ce se vor mântui, pentru ai cuceri.” În Liturghie se descoperă sensul veșnic și divin al mântuirii noastre. În acest sens Părintele Stăniloae afirma: „Locașul bisericesc este spațiul central al lucrării mântuitoare a lui Hristos, pentru că inima Liturghiei ce se săvârșește în ea este dumnezeiască Euharistie, care constă în taina prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos și în împărtășirea cu ele a credincioșilor, ca proiecție eshatologică a deplinei uniri a omului cu Dumnezeu.” De aceea în locașul Bisericii are loc întâlnirea culminantă a credincioșilor cu Iisus Hristos, cu Duhul Sfânt Care a prefăcut pâinea și vinul în Trupul și Sângele Domnului și le-a umplut pe acestea de prezența Sa, și cu

Tatăl Care primește jertfa euharistică. În Biserică și în mod special în Liturghie omul se întâlnește cu Sfânta Treime.

În Biserică, adică în comuniunea tuturor credincioșilor, Logosul divin, Pâinea vieții veșnice, Se dăruiește oamenilor verbal și euharistic (sacramental), prin Trupul și Sângele Sau, și se sălășluiește întru ei. Iar fiecare creștin, ca mădular al Bisericii, al Trupului comunitar al lui Hristos, este conștient de prezența Sa și se împărtășește la Sfânta Liturghie de El, în două feluri perihoretic unite: în chip înțelegător (gnostic) și în chip sacramental.

Euharistia este misterul prezenței celei mai depline și a lucrării celei mai eficace a lui Hristos Iisus în Biserică și prin ea în lume. Aceasta este ecuația tainică a prezenței lui Hristos: Iisus – biserica – lume, de aceea se poate afirma că Biserica este punctul unificator al cerescului și pământescului. El este prezent în Euharistie cu trupul Său luat din Fecioara Maria, răstignit pe cruce, înviat, înălțat la cer și tronând la dreapta Tatălui. El este prezent cu Trupul și cu Sângele Sau sub chipul pâinii și a vinului, consacrate și prefăcute în acest Trup și Sânge în timpul sfintei liturghii. Prin aceasta El operează extinderea mântuirii, a cărei sursă s-a făcut prin faptul că a luat trup ca al nostru, a întipărit în el dispoziția jertfei supreme pe care a suportat-o spre lauda Tatălui, viața inalterabilă a învierii, slava unei umanități înălțate care șade de-a dreapta Tatălui și cu care are să vină din nou să judece viii și morții, spre viața sau osândă veșnică. Hristos este prezent real în euharistie pentru a ne face parte de toate cele ce s-a făcut în trupul Său, de urmarea lor în El până azi și în vecii vecilor, comunicându-le acum în mod actual în măsura în care putem să le primim în acest veac, dar în această comunicare actuală aflându-se virtual tot ce vom putea primi în veacul viitor.

În Euharistie, spune John Meyendorff, este concentrată toată mântuirea noastră pentru a ne-o însuși personal. Euharistia, unindu-ne cu Hristos ne face asemenea Lui, imprimând și în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii și a slavei veșnice. Aceasta formează un tot, formează integritate stării de mântuire, care în parte ni se dă în euharistie în mod virtual, în parte în mod actual și dinamic. Prin euharistie, devenind concorporali cu Hristos (Efeseni 3,6), se extinde în noi starea de mântuire, de înviere și de slava efectuată de Hristos în umanitatea asumată de El. Trăim viața în Hristos, Îl acceptăm pe El în viața noastră personală și El cu căldura dragostei divine ne transfigurează până la măsura bărbatului desăvârșit. Nicolae Cabasila zice:” dacă Hristos a primit în Sine trup și sânge lipsit de orice întinăciune și El ce fiind din prin fire dintru început Dumnezeu a îndumnezeit însuși firea omenească pe care a luat-o și, în sfârșit, în acest trup omenesc Fiul lui Dumnezeu a murit și a înviat; cel ce se dorește după unirea cu Hristos va trebui să se împărtășească din trupul Lui, să guste din dumnezeirea Lui și să-și lege viața sa de moartea și de învierea Domnului... de aceea mâncăm hrană preasfântă a împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir pentru ca să ne cuminecam cu însuși Trupul și Sângele pe care Hristos și le-a luat asupra-Și încă din pântecul Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi”, Devenim hristofori dar în această identificare păstrăm identitatea noastră personală.

Celebrarea euharistiei în Biserică primară era o anamneză sau o comemorare a morții și a învierii lui Hristos, este un mijloc de unire a credincioșilor cu Hristos cel prezent și o așteptare a venirii Lui viitoare. Astăzi euharistia se înțelege tot mai mult nu numai că momentul izolat al consacrării elementelor, ci și că răspunsul lui Hristos la lauda ce-i adresează comunitatea credincioșilor pentru tot ce a făcut El în trecut și la cererea de ai fi din nou aproape. Euharistia este răspunsul lui Dumnezeu la laudă și la mulțumirea comunității bisericești pentru ceea ce a făcut Hristos pentru oameni și la cererea de a-i fi și acum prezent prin chipurile pâinii și vinului și de a i se descoperi lămurit în viața viitoare. Euharistia este celebrarea lui Hristos care a fost la început, este și vine. Hristos nu poate fi numai obiectul unei comemorări, ci și subiect prezent, cel ce lucrează și acum, efectiv asupra credincioșilor.

Desăvârșită unire eshatologică cu Hristos ce se așteaptă este implicată în unirea prezenta cu El. Prezența Lui de acum nu se deosebește de cea eshatologică decât prin faptul că acum ea ni se dăruiește prin tipurile pâinii și vinului. Aceasta o spune categoric Sfântul Maxim Mărturisitorul prezentând întreaga liturghie ca un urcuș treptat al credincioșilor spre culmea unirii cu Hristos realizată în împărtășanie:” Și harul Sfântului Duh care este pururea prezent în mod nevăzut, dar în mod special mai ales în timpul sinaxei (liturghiei) preaface, transforma și remodelează cu adevărat pe fiecare din cei prezenți, conducându-l spre o calitate mai dumnezeiască, proporțional cu el însuși și spre ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc, chiar dacă acela nu simte, fiind încă prunc în Hristos și nu poate

vedea adâncul celor ce se săvârșesc și harul indicat prin dumnezeiestie simboale ale mântuirii care lucraza în el și-l călăuzește de la cele mai apropiate până la sfârșitul tuturor.”

Același lucru îl afirmă și Nicolae Cabasila, declarând că: “Domnul când a intrat în Sfânta Sfintelor și S-a dus pe Sine în locul nostru jertfa înaintea Tatălui Ceresc, a luat cu Sine și pe cei ce voiau să fie părtași îngropării Sale, necerându-le să moară în chip natural ca și El, ci să mărturisească doar moartea Lui, fie prin Botez, fie prin Ungerea cu Sfântul Mir, fie prin împărțășirea cu Sfintele Taine ce se săvârșesc pe altarul Bisericii, unde, în chip neînțeles oamenii mănâncă Trupul Celui ce a murit și a înviat.”

Biserica firma ca Domnul Iisus Hristos este prezent real în euharistie, prin “prefacerea” pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Sau, dar s-a ferit să explice modul cum se face aceasta prefacere și care este raportul Trupului și Sângelui Domnului cu chipurile pâinii și vinului care persistă după prefacere.

Sfântul Ioan Gură de Aur folosește ocazional termenul metarrhythmizein. Alți Părinți prefera verbul metapoiein. Rugăciunea euharistică din liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur culminează în cererea ca Dumnezeu să „prefacă” darurile cu Duhul Său cel Sfânt. Liturgia Sfântului Vasile cel Mare cere, dimpotrivă, numai ca darurile să fie „arătate” ca Trup și Sânge a lui Hristos. Diversitatea noțiunilor care indică taina prefacerii evidențiază faptul că Sfinții Părinți și-au propus să arate numai că aici are loc o schimbare reală nu și să explice cum anume se întâmplă această schimbare.

Noțiunea de “transsubstanțiere” pătrunsă târziu în teologia ortodoxă servește cel mai des nu la explicarea misterului, ci numai pentru a stabili deosebirea față de o înțelegere protestantă sau protestatizantă. Acest termen a pătruns în teologia ortodoxă exclusiv pe un front antiprotestant, iar nu pe baza unui adevărat interes față de reprezentările filozofice legate de el.

Mitropolitul Filaret (Drozdov), în asigurarea credinței în prezența reală, permanentă a lui Hristos în darurile euharistice, accentuează faptul că prin cuvântul transubstanțiere nu se explică cum anume se prefac pâinea și vinul în Trupul și Sângele Domnului, căci nimeni nu poate să înțeleagă această afară de Dumnezeu, ci se arată numai că pâinea este în chip real adevărat și ființial adevăratul trup al lui Hristos însuși, iar vinul sângele lui Hristos însuși. Karl Christian Felmy explică că:” pâinea și vinul nu pot deveni adevăratul Trup și adevăratul Sânge al lui Hristos altfel decât prin prefacerea sau prin preschimbarea ființei însăși a pâinii și a vinului în ființa Trupului și Sângelui lui Hristos, adică prin prefacerea ființei. În formă sa grecească, metousios, termenul apare și în dogmatica lui Christos Andrusos.

Acest termen este criticat de unii teologi ai Bisericii Ortodoxe. Ioannis Zizioulas a respins foarte hotărât noțiunea de transubstanțiere afirmând că nu explică misterul prefacerii tainelor ci pune mai degrabă noi probleme: ce este substanța, ce sunt accidentele, cum e posibilă schimbarea substanței naturale și unirea accidentelor ei cu alta substanța. De asemenea în interpretarea părintelui Serghi Bulgakov: “minunea prefacerii sfintelor daruri nu e una fizică ci una metafizică. Ea se realizează nu ca minunea de la Cana Galileii, ci ca o prefacere a unei materii în alta; în prefacerea (metabole) darurilor euharistice există mai degrabă “un fel de indentitate a termenului a quo cu termenul ad quem, o indentitate a neidenticalului, o unire a diferitelor.” Prefacerea euharistică exclude o prefacere fizică, așa cum o afirmă învățătura transsubstanțierii. Potrivit învățăturii ortodoxe, “caracterul de pâine și vin “al darurilor rămâne și după prefacere, în timp ce după învățătura tomista, așa cum o interpretează Părintele Bulgakov, prefacerea este minunea unirii Trupului și Sângelui fără accidente ai lui Hristos cu pâinea și vinul lipsite de substanță lor. Față de această, prefacerea euharistică face mai mult: fiindcă și accidentii sunt prinși de prefacere; pentru că pâinea euharistică ca pâine și vinul ca vin, darurile creației ca atare, primesc prin prefacere o nouă calitate.

Teologia primelor patru veacuri a păstrat tăcere asupra a ce anume se petrece cu pâinea și vinul în euharistie; totuși, faptul că pâinea ca pâine și vinul ca vin sunt Trupul și Sângele lui Hristos e convingerea fermă a Părinților din primele veacuri, așa cum atestă Sfântul Irineu: “Pâinea din pământ care a primit invocarea lui Dumnezeu nu mai este o pâine obișnuită... ci euharistie, constând din două lucruri, unul pământesc și altul ceresc.”

Pentru Părintele Serghi Bulgakov, important în invocarea Sfântului Irineu al Lyonului este faptul; ca în gândirea teologică a Părinților, prefacerea euharistică nu a desființat caracterul de pâine al pâinii și de vin al vinului. Acest lucru este important, pentru că în taina nu e vorba de suprimarea creaturii, ci de transfigurarea ei cosmic-eschatologica. În euharistie are loc în mod incipient, anticipat transfigurarea lumii, iar Bulgakov devine unul din primii reprezentanți ai explicației cosmic-

eshatologice a liturghiei. În dumnezeiasca liturghie sub materia euharistică, “aceasta transfigurare a creației, corespunzând Celei de a Doua Venire (Parusii) a Mântuitorului, are loc în mod tainic, adică într-un mod vădit numai pentru ochii creației. Ceea ce se realizează în taina se va realiza la sfârșitul veacurilor în întreaga lume, care este trupul umanității, iar acesta din urmă este Trupul lui Hristos.”

Părintele Bulgakov fundamentează învățătura despre transfigurarea materiei în dumnezeiasca liturghie pe distincția existentă între prezenta euharistica a lui Hrisotos și prezența Sa materială înainte de Înălțarea la Cer. Deosebirea dintre prezenta trupească a lui Hristos pe pământ înainte de Înălțare și cea euharistica a evidențiat-o corect - înaintea Părintelui Bulgakov – Sfântul Ioan Damaschin atunci când a accentuat „că nu se coboară din cer trupul care s-a înălțat, ci însăși pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele Domnului.”

Pentru Bulgakov, aceasta înseamnă că în Euharistic credincioșii „nu mănâncă o bucată de trup și sânge în formă ei naturală, ci ei se împărtășesc de corporalitatea una și indivizibilă a Domnului, și prin aceasta ei se unesc cu El trupește, dar și duhovnicește.” Aceasta prefacere a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos este un mister, totul este un mister pentru că noi nu cunoaștem calitățile trupului îndumnezeit al Domnului. Dar dacă Hristos ne este tot așa de prezent cum ne va fi și în viața viitoare, însă sub chipurile pâinii și a vinului, aceasta se datorează faptului că noi nu suntem în stare să-L vedem acum cum Îl vom vedea atunci. Incapacitatea aceasta a noastră se datorează și unei solidarități actuale a trupului nostru cu netransparența actuală a materiei, cu starea ei prezenta de nedeplină iluminare prin Duhul lui Hristos ce se coboară din trupul lui transfigurat. Duhul Sfânt a prefăcut pâinea și vinul în trupul și sângele Domnului, dar chipurile lor rămase netransfigurate ne împiedică să vedem Trupul și Sângele Lui, deși aparțin în mod ascuns Trupului și Sângelui Lui. Așa va fi până la sfârșitul lumii până când trupurile noastre nu-și vor putea asimila trupul Domnului decât mâncând pâinea ce se poate mânca și bănd vinul ce se poate bea și nu printr-o comunicare directă într-un cosmos transfigurat. Din perspectiva eshatologică trăită de noi anticipat, pâinea și vinul pot fi considerate prefăcute în Trupul și Sângele Domnului. În mod deplin, câtă vreme ține chipul lumii acesteia și al trupurilor noastre ține și chipul trupului și al vinului, chiar dacă fundamentul lor ontologic, readus în Hristos e prefăcut de pe acum în Trupul și Sângele Lui.

Euharistia are deci un caracter profetic din acest punct de vedere al transfigurării eshatologice a materiei. Ea prezintă credinței materia și trupurile noastre destinate transfigurării, după asemănarea și din puterea trupului transfigurat al Domnului, la unirea deplină cu El. Acest tablou eshatologic este nuanțat de Episcopul de Pergam Ioannis Zizioulas și de Alexander Schmemmann.

Părintele Stăniloae în capitolul „Pâinea Euharistică” din lucrarea *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*, dezvoltă sensul pâinii euharistice și a vinului, materiile folosite la această Sfânta Taină. El afirmă: „Omul își hrănește trupul în modul cel mai esențial prin pâine care nu are alt rost decât să fie mâncată, de aceea pâinea e cugetată de Dumnezeu într-o legătură mai oragnică cu trupul omesc. Pâinea e ceea ce va deveni trup, și trupul e ceea ce a devanit pâinea mâncată. De aceea, pâinea e simbolul reprezentativ a toată hrană trupească și sufletească. Fiul lui Dumnezeu s-a numit pâinea care să pogorât din cer, ca să spre viața lumii. Este „pâinea vieții”. În El ca pâine a sufletului se afla virtual pâinea ca hrană a trupului. Fiind în primul rând pâinea sufletului nostru, pâinea care îi dă lui viață veșnică, când omul se realizează că chip adevărat al lui Dumnezeu, e „bun ca pâinea.”

Dumnezeu, mai precis Dumnezeu-Cuvântul e pâinea prin excelență, întrucât hrănește toate în toate felurile. De aceea pâinea trupului, hrana principală, ca simbol al întregii hranei a trupului îl reprezintă în mod deosebit.

Dar pâinea este în mod special hrana omului, a trupului și a sufletului lui, animalele nu se hrănesc nici cu pâinea trupească, nici cu cea sufletească, cu conștiința, cu putere spirituală. De aceea, animalele nici nu se străduiesc să o pregătească. Dumnezeu Cuvântul e pâine în mod deosebit pentru om. Omul a fost creat ca să se hrănească cu Dumnezeu după suflet, și cu pâinea materială după trup. Între Dumnezeu- Cuvântul ca pâine sufletească a omului, și pâinea materială dată pentru trupul lui, este o legătură specială. Când Se întrupează, El devine pâinea spirituală pentru sufletul omenesc pe care l-a asumat, dar Se folosește și de pâinea trupului arătând ca ea își are temeiul în El ca pâine spirituală. Trupul Lui este hrănit din pâinea materială, dar acesta își are structura și este penetrată de sufletul Lui, pe care îl hrănește cu pâinea spirituală. Prin acesta El umple toată pâinea materială de Duhul Lui, care hrănește ca pâine spirituală sufletul Lui. El prefăce prin aceasta pâinea materială în pâine plină de Duhul Lui pentru viața trupului Lui destinat eternității: “Trupul Lui este duh de viață.

Iar aceasta o spun nu ca să desființez firea trupului, ci ca să arăt că s-a făcut de viață factor și îndumnezeit”.

Cu Duhul dumnezeirii Lui, ca pâine cerească umple de aceea și pâinea materială pe care o primim noi în Taina Sfintei Împărtășanii pentru viața noastră veșnică. Pâinea materială este repusa prin aceasta în legătura ei intimă cu ipostasul Lui dumnezeiesc, ca pâine cerească. Ea își recâștiga rostul de pâine ca simplu chip cu fundamentul în El ca pâine cerească. Prin acest chip al pâinii ne hrănim cu dumnezeirea Lui prin Duhul Său Cel Sfânt, dar prin trupul Său, hrănit și el prin chipul pâinii cu Duhul Său dumnezeiesc. Cele spuse despre pâine se pot spune și despre vinul prefăcut în Sângele Lui, întrucât așa cum pâinea este constitutive pentru trup, vinul este constitutiv pentru tăria sângelui.

Pâinea și vinul euharistic devin simbolul sfințirii eshatologice a cosmosului, pentru că ele simbolizează materia. În tainele și ierurgiile Bisericii sunt folosite daruri ale creației, care sunt separate și conduse spre scopul lor eshatologic: acela de a sluji lui Dumnezeu, de a fi pâinea vieții și băutura mântuirii. De aceea darurile euharistiei sunt sfinte încă înainte de prefacerea euharistică. Iar prefacerea lor nu înseamnă că au încetat să fie ceea ce sunt: pâine și vin, ci că sunt conduse spre creația cea nouă. Liturgia este astfel deopotrivă semn al asumării și transfigurării și prefacerii lumii, care „pentru viziunea liturgică asupra creației n-a încetat niciodată să fie un cosmos al lui Dumnezeu”. Ioannis Zizioulas afirma: „ceea ce suntem, ceea ce facem, ceea ce ne interesează în această lume este adus lui Dumnezeu în darurile euharistice. Nu ca lucrurile trebuie să rămână ceea ce sunt. Ele nu trebuie să înceteze să fie ceea ce sunt în fond, ci să devină ceea ce sunt de fapt și ceea ce a denaturant în ele păcatul”. Euharistia este centrul liturgic al creației în care omul își exercita funcția de preot, de mijlocitor între toate și de unificator al creației cu Dumnezeu. Sfințindu-se pe sine, adică personalizându-se deplin prin prezența lui Hristos în euharistie omul este chemat să extindă la scara cosmică taina transfigurării sale. În acest sens pâinea și vinul nu sunt niște conglomerate chimice, ci daruri vii care iau parte la misterul liturgic.

Tocmai aceste precizări teologico-dogmatice despre Sfânta Taină a Împărtășaniei au fost făcute în linia precizărilor Sfântului Apostol Pavel, care în primii 100 de ani de creștinism accentua în îndemnurile sale importanța Euharistiei pentru creștini.

ATITUDINEA FAȚĂ DE IDOLITITE

Problema reglementării raporturilor civice dintre creștini și compatrioții lor păgâni prezintă câteva aspecte foarte variate în decursul dezvoltării Bisericii între neamuri. Așa cum precizează N. I. Nicolescu, „la Corint, creștinismul se confruntă cu filosofia elină, foarte bine implementată în gândirea corintenilor, cu antinomismul epicureic, cu idolatria păgână și cu principalele metehne ale lumii greco-romane, ale iudaismului din diaspora și ale vulgului din centrele cosmopolite și comerciale din comunitatea locală cu toate cunoștințele necesare noii lor vieți religioase și ia toate măsurile pentru păstrarea unității, sfințeniei, sobornicității și apostolicității Bisericii lui Hristos”. Provocarea Sf. Pavel din partea corintenilor aduce în prim plan și definirea atitudinii creștine față de cărnurile și alimentele provenite de la jertfele păgâne, idolatre.

Prin caracterul ei religios, moral și social, problema atitudinii creștine față de alimentele consacrate idolilor, este una dintre cele mai complexe. Ea se ridică la suprafața conștiinței creștine mai întâi în Antiohia Siriei, unde se organizează temeinic cea dintâi Biserică în afara Palestinei și unde se produce cel dintâi contact între modul creștin și modul păgân de viață. Indubitabil, acest contact dă naștere unor controverse aprinse între creștinii convertiți din iudei și creștinii recrutați dintre păgâni. Soluționarea acestei dificultăți a fost încredințată, pentru prima dată, Sfinților Apostoli, care a făcut obiectul discuțiilor de la Sinodul din Ierusalim din anul 49. Acest Sinod, cu toată autoritatea apostolică, pune capăt controverselor din Siria și Cilicia, interzicând creștinilor recrutați dintre păgâni consumarea jertfelor provenite de la sacrificiile idolilor, a animalelor sugrumate și a sângelui. (FA 15, 20 și 28). Dar trebuie precizat că acest Sinod nu avea menirea să se generalizeze și nu-și propunea să rezolve cu anticipare și în chip uniform toate cazurile speciale care se vor ivi mai târziu, în alte comunități. Din această cauză, problema idolitelor rămânea încă deschisă, practica putând fi reluată în orice comunitate nou înființată, care nu a trecut prin proba experienței comunității și a Sinodului din Ierusalim.

Scopul rugăciunilor păgâne din antichitate nu consta într-o înnobilare morală, spirituală a omului, ci în angajarea lui exterioară și mecanică spre îndeplinirea anumitor acte de cult, o nevoie umană spre o relaționare cu divinitățile, cu ceea ce era transcendent existenței umane. Acestor acte de

cult li se atribuia o putere magică și de acestea erau legate o serie de practici, de obiceiuri și de superstiții în viața individuală, în viața de familie și chiar în viața socială și politică. Realitatea religioasă din lumea greco-romană era una paradoxală: era pedepsit pentru crimă de impietate nu acela care tăgăduia în public existența zeilor, cât mai ales acela care refuza săvârșirea actelor rituale legate de cultul zeilor locali și imperiali. Astfel că între aceste acte, sacrificiile de animale și participarea la ospetele sacre în temple, în instituțiile publice și în familii, ocupau locul central. În mod obișnuit, sacrificiile se aducea în temple, unde se aflau în camere speciale statuile zeilor venerați, dar ele se puteau aduce și în anumite spații ale instituțiilor publice, în casele particulare și chiar sub cerul liber, în sau în afara cetății. Aceste jertfe marcau pentru păgâni toate momentele, evenimentele importante, capitale din viața individului, a familiei, a comunității sau a imperiului. Cultul sau adorarea zeilor consta, în primul rând, în jertfirea animalelor și în participarea la mesele sacre, unde se consumau anumite părți din trupul victimelor și se săvârșeau unele acte rituale. Dacă la ospetele sacre participau mai mulți oameni, iar cărnurile provenite din animalele jertfite în cinstea zeului respectiv erau insuficiente, ele se înlocuiau cu alimente stropite cu sângele acestora. În marile orașe, jertfele oferite zeilor de către închinători alcătuiau adesea cantități enorme. Pe altare, se ardeau pentru idoli numai părți alese, iar alte părți din trupul animalelor erau rezervate preoților sacrificatori. Restul, care alcătuia cea mai mare parte, se consuma pe loc de asistenții preoților, în semn de comunicare mistică cu zeul. (I Corinteni 8, 10; 10, 7, 21-22) ori se restituiau acelor care au adus jertfa, care se consumau în familii. Uneori se sacrifica atât de multe animale, încât carnea rămasă se încredința măcelarilor, spre a fi vândută locuitorilor orașului respectiv.

Alteori, preoții păgâni vizitau în mod special măcelăriile și magazinele alimentare și săvârșeau în ele anumite slujbe, făcând libații și rugăciuni asupra alimentelor puse în vânzare și angajând astfel pe toți cumpărătorii într-un act indirect și inevitabil de idolatrie colectivă. În lexicul epocii, aceste cărnuri și alimente purtau numele de „idolite” (εἰδωλον - „idol”, θύειν - „a sacrifica”). (FA 15, 29, I Corinteni 8, 1, 4, 7; 10, 19, 26).

În aceste circumstanțe, a nu consuma, chiar și involuntar, din aceste alimente puse spre vânzare era un lucru foarte dificil. Numai creștinii proveniți din membrii sinagogilor se fereau de consumul idolitelor și aveau conștiința împăcată în privința provenienței alimentelor pe care le consumau. Aceștia erau educați de mici să evite contactul direct cu păgânii, așa încât, după convertire, nu era nici o dificultate în a se izola de adoratorii zeilor. Dar și păgânii, cunoscându-le credința și obiceiurile particulare, păgânii îi izolau, neinvitându-i nici la sacrificiile, nici la solemnitățile și nici la mesele lor. Din această cauză, iudeii aveau în toate orașele mai însemnate magazine proprii, în care nu erau aduse cărnuri și alimente suspecte de idolatrie și de unde se puteau aproviziona mai departe și cei trecuți la creștinism.

O cu totul altă situația era cu creștinii proveniți din păgâni. Fiind foarte implementați în mod efectiv în viața socială a orașului, păstrând legătura cu rudele, cu prietenii și cu compatrioții lor neconvertiți. (I Corinteni 5, 9-10; 10, 27). Astfel că ei erau solicitați să participe ca și mai înainte la solemnitățile și la întrunirile păgânilor și se aflau astfel într-o neconținută primejdie de a se atinge de idolite. Ei erau siliți să-și procure hrana zilnică din magazinele obișnuite ale comercianților păgâni, care primeau spre desfacere tot felul de alimente și care se întreceau uneori în a distribui, de preferință, cărnuri consacrate idolilor. Pentru reglementarea conduitei lor, corintenii solicitau lămurirea acestei probleme: se poate procura carne de la măcelarii păgâni, care vând carnea rămasă de la sacrificii sau consacrată în vreun fel idolilor? Este îngăduită participarea creștinilor la mesele oferite de rude sau de prieteni, unde se servesc și alimente suspecte de idolatrie? Se poate admite, în cazuri speciale, participarea creștinilor aflați în funcții publice la festivitățile religioase, la sacrificii și la ospete sacre din templele idolilor?

Corintenii au solicitat un răspuns de la Sfântul Apostol Pavel, dar distanța și timpul care se impunea într-o solicitare și un răspuns epistolar, au dus la unele decizii imediate ale lor. Astfel că, unii aplicau cu strictețe hotărârea Sinodului Apostolic (FA 15, 29), abținându-se cu teamă de la orice atingere de idolite, evitând cât mai mult contactul cu păgânii și criticând vehement pe aceia care nu împărtășeau punctul lor de vedere. Alții mâncau cu conștiința liniștită tot ce se vindea în magazinele alimentare din cetate și tot ce lise puneau înainte la mesele oferite de rude și de cunoscuți, fără să țină seama de conștiința semenilor lor și fără să atribuie mâncărilor consacrate idolilor vreo impuritate intrinsecă. Iar alții, se socoteau înțelepți și tari în credință și participau fără rezervă chiar la ospetele sacre ale compatrioților lor păgâni, scandalizând întreaga Biserică prin conduita lor prea liberală.

În vederea lămuririi tuturor și pentru rezolvarea definitivă a problemei, care producea un deranj în unitatea comunității din Corint, Sfântul Apostol Pavel stabilește mai întâi două principii generale: idolititele nu produc nici o pângărire reală, pentru motivul că zeii păgânilor sunt inexistenți; orice faptă permisă poate deveni nepermisă, dacă scandalizează pe alții prin săvârșirea sau prin consecințele ei. La rândul lor, aceste principii generale sunt subordonate următoarelor două norme morale: datoria fiecărui creștin de a menaja în orice împrejurare conștiința fraților săi de credință, așa cum poruncește legea iubirii de aproapele; datoria fiecărui creștin adevărat de a renunța de bună voie la orice drepturi personale, în folosul comunității din care face parte și pentru zidirea Bisericii lui Hristos. Iar aceste principii și norme sunt ilustrate, în vederea soluțiilor practice, prin două exemple: conduita Sfântului Apostol Pavel care își petrece viața în desăvârșită înfrânare și renunțare la plăcerile trupești; conduita poporului ales în timpul rătăcirii în pustie, după liberarea din robia egipteană de patru sute de ani.

Soluționarea pe care o oferă Sfântul Apostol Pavel la problema idolititelor evidențiază maturitatea sa misionară, care ține cont de mentalitatea corintenilor, de specificul lor de viață socială, dar și de măsurile eficiente pe care le aplică în estomparea deranjamentului din sânul comunității.

În domeniul vieții și desăvârșirii religioase, cunoștințele teoretice sunt păgubitoare dacă nu se unesc cu iubirea de Dumnezeu și de aproapele (I Corinteni 8, 1-3). Toți corintenii știu ce sunt idolititele, dar nu toți știu că, fără dragoste, orice conștiință este zădarnică. Sfântul Pavel le precizează că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu se dobândește nu numai cu ajutorul minții, ci și cu ajutorul inimii și că ea se arată mai ales în iubirea aproapelui. (I Ioan 4, 7-21). Din această cauză, problema idolititelor nu poate fi rezolvată numai pe cale speculativă.

Zei invocați de păgâni sunt absolut inexistenți. În consecință, nici un aliment nu poate spurca pe închinătorii adevăratului Dumnezeu. (I Corinteni 8, 4-6). Din punct de vedere dogmatic, toți creștinii sunt convinși că zeii păgânilor sunt simple închipuiri și că nicio realitate obiectivă transcendentală nu corespunde statuilor lor. După învățătura creștină, există un singur Dumnezeu în Trei Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Din această cauză, consumarea idolititelor nu produce nicio întinăciune, iar himerele și superstițiile invocate asupra lor nu le pot sustrage de sub stăpânirea adevăratului Dumnezeu. În consecință, nici un aliment nu îi poate spurca în chip obiectiv. Totuși, această convingere teoretică nu-i suficientă pentru reglementarea conduitei practice a creștinilor față de cărnurile jertfite idolilor.

În manifestarea libertății principiale față de alegerea alimentelor, creștinii trebuie să țină seama de propria lor conștiință, cât și de conștiința celorlalți membri ai Bisericii, după criteriul general al iubirii de aproapele (I Corinteni 8, 7-13). În principiu, creștinul este absolut liber în alegerea și în consumarea alimentelor necesare întreținerii vieții sale trupești. (I Corinteni 6, 12-14; Romani 14, 16; Coloseni 2, 16-17). Mântuitorul nostru Iisus Hristos a anulat toate prescripțiile ritualice și toate restricțiile alimentare ale legii mozaice, acordând ucenicilor săi o deplină libertate în rezolvarea practică a problemelor gastronomice. (Matei 15, 17-20, Marcu 7, 18-23) Așa cum putem observa, nu toți corintenii au înțeles în mod autentic sensul Evangheliei lui Hristos, întrucât unii dintre ei au considerat drept inadecvat consumul idolititelor, din cauza faptului că atribuie încă zeilor păgâni o realitate și influență reală în viața oamenilor, iar în idolitite văd sursa unor întinări religioase. Pentru unii ca aceștia, criteriul cunoașterii speculative trebuie completat, pe de o parte, cu acela al propriei conștiințe și, pe de altă parte, cu acela al iubirii aproapelui, care ne obligă, ne responsabilizează să menajăm totdeauna cugetul fraților noștri de credință. Atitudinea față de idolitite este, în sine, o problemă indiferentă din punct de vedere religios și moral. În momentul în care scandalizează pe aproapele, consumul de idolitite cauzează posibile disensiuni și diferențe de opinii, care duc în final la polemici, astfel că problema nu mai este indiferentă. Din această cauză, există situații concrete în care suntem datori să ne folosim de toată libertatea noastră, ca să nu devenim un rău exemplu pentru cei slabi și să nu provocăm, fără voie, poticnirea acelor pentru care a murit Iisus Hristos. Cel ce smintește un frate, păcătuiește deci contra lui Hristos, întrucât produce dezordine între mădulele Trupului Tainic al Său. De aceea, Sfântul Pavel mizează pe această conștientizare de coresponsabilitate: „Luați seama ca nu cumva libertatea voastră să fie poticnire pentru cei slabi.” Aceste sfaturi definesc raportul din desăvârșit între libertate și înfrânare, între drepturile și datoriile fiecăruia, între teoria și practica vieții religioase creștine.

De aceea, în atitudinea față de idolitite, corintenii sunt îndemnați să urmeze exemplul Apostolului Pavel, care se dă pe sine exemplu de urmat întru toate (I Corinteni 9, 1-27). Ca un pedagog

desăvârșit, Sfântul Apostol Pavel știe din propria experiență cât de neputincioase sunt sfaturile înțelepte, dacă nu sunt ilustrate prin aplicarea lor integrală în viața educatorului. El unește învățătura cu propriul său exemplu. Sfântul Apostol Pavel amintește corintenilor aceste lucruri, ca să-i îndemne să facă din urmarea lui Hristos o luptă eroică împotriva păcatelor trupului. De aceea, vorbind despre exemplul său de apostol și de părinte, afirmă: „Oare nu știți că cei care aleargă la stadion, toți aleargă, dar unul singur ia premiul?” Ceea ce vrea Sfântul Apostol Pavel să sugereze este că viața creștinului este o continuă luptă împotriva păcatului. Această luptă este purtată pe un plan interior, subiectiv, dar se impune atenția ca această luptă să nu afecteze ordinea obiectivă religioasă a comunității. Dar Sfântul Apostol Pavel este conștient de faptul că comunitățile abia înființate se confruntă cu o nouă realitate religioasă, chiar revoluționară. Din această cauză, argumentarea Sfântului Apostol Pavel este deseori complexă, în scopul de a-și atinge obiectivul, dar sfaturile sale nu sunt absurde. Apostolul nu aplică o politică de ordine socială care cenzurează societatea în toate aspectele ei. Noii creștini trebuie educați, familiarizați cu preceptele evanghelice, or impunerea lor abruptă nu ar duce decât la izolarea comunității creștine în plan local și, într-un final, la autoanihilarea ei prin lipsa de corespondență socială cu ceilalți locuitori ai spațiului cetății. Apostolul neamurilor se confruntă tocmai cu această dificultate: să explice creștinilor, proveniți din păgâni și care nu dispun de moștenirea iudaică, ce este păcatul și cum trebuie să se lupte împotriva sa.

Ca să nu-și periclitizeze mântuirea din pricina subestimării primejdiei de idolatrie, corintenii sunt sfătuiți să ia aminte la experiența făcută de poporul ales în peregrinarea lui spre Țara Făgăduinței (I Corinteni 10, 1-12). În consecință, sfatul Sfântului Apostol Pavel este clar (I Corinteni 10, 25-26).

Idolotitele puse spre vânzare în magazinele publice sunt alimente obișnuite. În consecință, orice teamă referitoare la presupusa lor impuritate trebuie să dispară: „Mâncați tot ce se vinde la măcelărie, nimic întrebând pentru cugetul vostru”, căci „ai Domnului este pământul și plinirea lui”. Apostolul liniștește conștiințele exagerat de scrupuloase ale creștinilor proveniți din iudei și asigură într-o paradigmă autentic creștină o deplină libertate în procurarea normală a alimentelor de care au nevoie.

În corelație directă cu problema idolotitelor stă participarea creștinilor la mesele profane oferite de rude, prieteni și cunoscuți. Acest fapt este permis cu condiția ca să nu prilejuiască jignirea conștiinței noastre sau a conștiinței aproapelui. (I Corinteni 10, 27-30). De aceea, creștinii corinteni pot invita invitațiile de participare la întrunirile familiare și amicale ale locuitorilor păgâni din Corint și sunt liberi să mănânce din tot ceea ce li se servește, cu singura condiție de a nu fi pentru nimeni o pricină de scandal: „Și de vă pofteste cineva din cei necredincioși și voiți să mergeți.” În completare, Sfântul Apostol Pavel scrie romanilor, precizându-le aceleași direcții de comportament social: „Romani 14, 14-23, I Corinteni 8, 6-13”. În folosirea libertății de participare la mesele particulare și la întrunirile obișnuite ale păgânilor și în determinarea conduitei creștinilor la asemenea mese și întruniri, Sfântul Apostol Pavel introduce un corectiv dublu: respectarea conștiinței proprii și menajarea conștiinței aproapelui, criterii nedespărțite de virtutea credinței și de virtutea iubirii aproapelui.

Nu aceleași sfaturi parenetice le oferă Sfântul Apostol Pavel cu privire la atitudinea față de mesele religioase organizate în temple sau în cinstea zeilor păgâni. Față de asemenea invitații la mese sacre, atitudinea creștinilor trebuie să fie cu totul alta, una conformă cu preceptele evanghelice: interdicție totală și categorică: „Ci (zic) că cele ce jertfesc neamurile, jertfesc demonilor și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc ca voi să fiți părtași ai demonilor. Nu puteți să beți paharul Domnului și paharul demonilor; nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor.” (I Corinteni 10, 20-21). Prin excelență, centrul cultului zeilor păgâni consta în participarea la jertfe și în consumarea unor părți din acestea, întrucât se credea că mâncarea acestor jertfe era un fel de relaționare cu zeul și o postare a zeului venerat acceptat ca o entitate transcendentă. Prin ospetele organizate în cinstea zeilor, se urmărea un scop împătrit: comuniunea între comeseni, comuniunea între comeseni și preotul sacrificator, comuniunea între comeseni și zeul respectiv, socotit prezent în mijlocul adoratorilor săi. În consecință, participarea la o masă ritualică, închinată unui zeu, era efectiv un act de idolatrie propriu-zis. În această ordine, închinarea la idoli este complet interzisă: „Nici închinători la idoli să nu vă faceți, ca unii dintre ei, precum este scris: A șezut poporul să mănânce și să bea și s-au sculat la joc; Nici să ne desfrânăm cum s-au desfrânat unii dintre ei, și au căzut, într-o zi, douăzeci și trei de mii; Nici să ispitim pe Domnul, precum L-au ispitit unii dintre ei și au pierit de șerpi; Nici să cârțiți, precum au cârtit unii dintre ei și au fost nimiciți de către pierzătorul. Și toate acestea li s-au întâmplat aceluia, ca preînchipuiri ale viitorului, și au fost scrise spre povățuirea

noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor. De aceea, cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă. Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui ca să fiți ispitiți mai mult decât puteți, ci odată cu ispita va aduce și scăparea din ea, ca să puteți răbda. De aceea, iubiții mei, fugiți de închinarea la idoli.” (I Corinteni 10, 7-14)

Practic, interzicerea participării la mesele idolilor derivă din porunca generală de a ne feri de idolatrie. Aceasta decurge din convingerea că idolii și zeii sunt simple născociri ale minții omenești din nevoia proiecției unui sentiment religios față de o entitate transcendentă și care să corespundă nevoilor imediate ale omului. Orice act de idolatrie angajează sentimentul religios într-o falsă direcție, în fond demonică: „De aceea, iubiții mei, fugiți de slujirea idolilor ”.

Semnificația jertfelor idolești era cunoscută tuturor creștinilor recrutați din păgâni, care în viața religioasă practică au făcut aceste lucruri înainte de convertire. Celor convertiți dintre păgâni, Sfântul Apostol Pavel le amintește analogia jertfelor mozaice, care puneau pe fiii lui Israel în comuniune directă cu Iahve: „Vedeți pe Israel după trup: oare nu sunt părtași la”. Pentru creștini, există o singură jertfă, în jurul căreia gravitează toată esența cultului creștin: Sfânta Euharistie. Împărtășania creștină, „frângerea pâinii”, este complet incompatibilă cu orice fel de participare la mesele idolilor.

Concluzia generală vizavi de problema idolotitelor este enunțată de Sfântul Apostol Pavel în ultima parte a capitolului 10 a primei Epistolei către Corinteni, în care Sfântul Pavel îndeamnă pe creștinii din Corint să se folosească numai spre bine de libertatea morală dobândită prin Botez, să nu săvârșească nicio faptă deranjată pentru semenii și să-și dedice întreaga viață slujirii aproapelui și întăririi Bisericii lui Dumnezeu: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate de folos.”. În concluzie, faptele virtuozitate ale creștinului țin de libertatea sa, mai precis de modul în care își gestionează actele sale libere în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Modelul unei vieți cuviincioase este relevant în creștinism, și acest model este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu: „I Corinteni 11, 1”

ȚINUTA LA ADUNĂRILE DE CULT (I CORINTENI 11)

Un aspect foarte interesant și necesar astăzi pentru ordinea comportamentală în Biserică este ținuta oamenilor la slujbe, la „adunările de cult”. Sfântul Apostol Pavel reglementează acest comportament, întrucât participarea la o slujbă nu este un simplu act de coprezență, ci un eveniment unic al întâlnirii cu Hristos euharistic, o actualizare constantă a prezenței lui Dumnezeu. Din aceste rațiuni, Sfântul Apostol Pavel se simte obligat să puncteze de mai multe ori această problemă. Mai mult decât atât, ireproșabila comportare a creștinilor din primele secole în viața socială constituie una dintre cele mai importante contribuții în succesul răspândirii creștinismului între neamuri. Îndrumarea teoretică a acestei comportări s-a făcut de la început pe baza celor mai desăvârșite principii religioase și morale și s-a cristalizat în niște norme generale de conduită practică: datoria fiecărui om de a trăi în cele mai bune relații cu toți semenii săi și de a contribui prin toate acțiunile sale la promovarea binelui obștesc; datoria fiecărui creștin de a oferi lui Dumnezeu închinarea care i se cuvine și de a lupta din toate puterile sale împotriva forțelor întinericului și ale păcatului.

Relațiile dintre creștini în cadrul vieții lor religioase și civice au fost reglementate de către Sfântul Apostol Pavel în secțiunile epistolare consacrate combaterii dezbinărilor în viața bisericească, pedepsirii incestului, evitării contactului cu desfrânații, modalității împăcării celor împriecinați și comportării diferitelor categorii de credincioși, în familie și în societate. Relațiile creștinilor cu compatrioții lor păgâni au fost îndrumate în pericopele referitoare la combaterea păcatelor specifice lumii păgâne, la interzicerea judecării neînțelegerilor dintre credincioși înaintea instanțelor juridice necreștine, la clarificarea situației căsătoriilor mixte, la datoriile creștine față de obiceiurile religioase ale păgânilor și mai ales în sfaturile referitoare la atitudinea membrilor Bisericii din Corint față de ospetele organizate în cinstea zeilor, față de idoloitetele puse în vânzare în magazinele publice și față de alimentele servite la mesele profane oferite de rude, prieteni și cunoscuți.

Tema atitudinii creștine față de instituțiile, obiceiurile și întrunirile religioase ale păgânilor evocă, în gândirea Sfântului Apostol Pavel, prin contrast, imaginea adunărilor de cult ale ucenicilor lui Hristos.

Unele femei din Biserică din Corint, abuzând de libertatea dobândită prin Botez și înțelegând greșit egalitatea lor cu bărbații, își îngăduiau o ținută exterioară nepotrivită sexului lor și se manifestau în adunări o emancipare care dă naștere la disensiuni defavorabile din partea celorlalți membri ai

comunității , că la agape se produceau unele abuzuri și abateri neconforme cu caracterul și scopul acestor întâlniri frățești , că neorânduilele de la agape se răsfărgeau uneori și asupra slujbei Sfintei Euharistii, centrul cultului creștin și că unele confuzii se arătau în folosirea harismelor și în aprecierea raportului lor cu virtuțile creștine, nesocotindu-se oarecum cultivarea iubirii de Dumnezeu și de aproapele, calea cea mai sigură pentru dobândirea vieții de veci și a desăvârșirii cerești.

Conduita femeii în societate trebuie îndrumată în conformitate cu normele generale de conduită creștină. Ca și bărbații, femeile sunt datorate să se ferească de orice ispită de desfrânare și să-și ducă viața în sfințenie desăvârșită, după exemplul femeilor evlavioase din Vechiul Testament și după principiile stabilite de Mântuitorul Iisus Hristos. În principiu, ele au aceleași drepturi și aceleași datorii ca și bărbații, iar această egalitate este evidențiată mai ales în relațiile dintre soți în viața conjugală. Egalitatea principială dintre bărbat și femeie nu duce, în realizarea ei, la o uniformizare absolută de drepturi și de datorii și la suprimarea deosebirilor firești dintre cele două sexe, ci la o desăvârșită armonizare, echilibru a năzuințelor lor speciale în viața de familie, socială și religioasă.

Trebuie notat faptul că în spațiul iudaic, dar și în cel arabic premulsuman, femeile aveau o poziție minoră în raport cu bărbații, fiind obligate să-și ducă viața într-o oarecare obscuritate, aflându-se până la căsătorie, sub autoritatea tatălui, iar după aceea sub ascultarea soțului. În familie, ele își petreceau vremea muncind fără întrerupere pentru nevoile casei. În afară de familie, ele erau lipsite de cele mai multe drepturi, în comparație cu bărbații, iar în Orient erau obligate, ca și acum femeile musulmane, să-și acopere fața cu un văl care să le ferească de privirile străinilor și să arate astfel dependența și devotamentul lor absolut față de soț. Mai mult decât, în adunările religioase ale păgânilor , inferioritatea femeii față de bărbați era mult mai pronunțată. La Greci, bărbații trebuiau să se roage numai cu capul descoperit, iar femeile numai cu capul acoperit. Pentru bărbați, dezvelirea capului era semnul autonomiei și al demnității, ar vălul era, pentru femei, simbolul supunerii și inferiorității. Aceste obiceiuri puteau varia de la un popor la altul, în funcție de moștenirea culturală a fiecăruia, dar aceste direcții comportamentale ale femeii, de altfel foarte încetățenite în societate, originau dintr-o profundă desconsiderare a demnității femeii, pe care egoismul și tirania bărbaților o coborâseră într-o stare echivalentă cu sclavia.

Creștinismul, care își propune să reinstaleze omul în condiția normalității sale harice în calitate de persoană și chip al lui Dumnezeu, nu promovează o asemenea mentalitate retrogradă de desconsiderare a demnității femeii. Evanghelia este cea dintâi chartă religioasă a drepturilor omului, iar Biserica este prima instituție care acordă femeii cinstea și demnitatea socială care i se cuvine. În acest sens, simbolismul atribuit de către Sfântul Apostol Pavel iubirii conjugale consfințite prin Sfânta Taină a Nunții constituie pentru creștini baza oricărei discuții cu privire la egalitatea și la reciprocitatea de drepturi și de datorii între bărbat și femeie. Așa cum a procedat cu galatenii, Sfântul Apostol Pavel readuce în actualitate egalitatea între sexe din punct de vedere moral și religios, învățând că Botezul desființează orice inegalitate de rasă, neam, clasă, castă sau sex. În conformitate cu acest principiu, Sfântul Apostol Pavel stabilește ca soții creștini să-și ducă viața în cea mai desăvârșită înțelegere și colaborare.

Creștinismul nu-și propune să desființeze, odată cu inegalitatea socială și religioasă dintre cele două sexe, și ordinea ierarhică a raporturilor dintre bărbat și femeie. Sfânta Scriptură ne învață clar că Dumnezeu a împărțit de la început întreaga creație rațională în două categorii: ființe conducătoare și ființe ascultătoare, stabilite într-o scară nu a valorilor, ci a funcției, o scară de grade ascendente și descendente. Organizarea ierarhică se poate observa în primul rând în lumea cerească, așa cum ne învață Sfinții Părinți. În consecință, toți oamenii, în calitate de persoane, de creaturi ale lui Dumnezeu, sunt egali din punct de vedere religios și au, în principiu, aceleași drepturi și aceleași datorii, responsabilități în fața lui Dumnezeu. Egalitatea aceasta principială nu schimbă aspectul general al orânduirii lumii și nu desființează scara ierarhiilor sociale. Ceea ce trebuie desființat, sunt treptele necorespunzătoare.

Adevărul religios că întreaga creație este rânduită de Dumnezeu în grade ierarhice, aduce un puternic corectiv ideii pe care și-ar putea-o face creștinii corinteni despre egalitatea tuturor oamenilor între dânsii și explică inevitabila menținere a deosebirilor de drepturi și de datorii, de responsabilități între diferitele categorii de membri ai oricăror comunități sociale și religioase. Evanghelia nu desființează decât ceea ce este rău și nefolositor din obiceiurile oamenilor și întărește tot ceea ce corespunde voii lui Dumnezeu și binelui nostru sufletesc și trupesc în perspectiva mântuirii. De aceea, trebuie păstrată ordinea stabilită de Dumnezeu: copii trebuie să fie supuși părinților, femeile bărbaților,

simplii cetățeni autorităților civice. Ceea ce este interesant că creștinismul a păstrat aceste principii ale ordinii sociale, civice și religioase iudaice, dar le-a subordonat poruncii general valabile a iubirii aproapelui. Respectul cuvenit ordinii ierarhice a societății est și mai puternic pentru creștini, deoarece acest respect nu se întemeiază pe argumente utilitariste, pe constrângere fizică sau pe imperativele unei fatalități inamovibile și inexorabile, ci pe profunda convingere religioasă că organizarea vieții sociale trebuie să se facă spre a corespunde întru totul voinței lui Dumnezeu, după modelul alcătuirii și funcționării trupului nostru și după modelul Trupului tainic al lui Hristos, al cărui Cap este. Din această cauză, recunoașterea locului ce ni se cuvine în ierarhia socială nu creează o dizarmonie în planul general, ci este o conformitate voii divine care prezidează constituirea întregului organism social. Iar această recunoaștere se transformă pentru conștiința creștină într-un principiu generator nu de izolare de ceilalți oameni, de emancipare necorespunzătoare, egoistă, ci de solidaritate și de armonie, după exemplul colaborării diferitelor membre ale trupului omenesc, în vederea funcționării eficiente a întregului organism.

În opinia Sfântului Apostol Pavel, acestea sunt premisele concepției creștine despre locul rezervat femeii în viața bisericească și în viața conjugală. În lumina acestora, se înțelege mult mai bine învățătura Sfântului Apostol Pavel despre problema reglementării ținutei exterioare a femeilor la adunările de cult ale creștinilor, reglementare aplicabilă, în fond, la toate comunitățile creștine.

În Epistola I către Corinteni, Sfântul Apostol nu ezită să critice abuzul de libertate și emancipare exprimat de unele femei, precum și unele abuzuri semnalate la agape. Tot cu această ocazie, Sfântul Apostol Pavel aduce importante precizări dogmatice și religioase despre interzicerea primirii cu nevrednicie a Sfintei Taine a Împărtășaniei.

Scriind corintenilor, Sfântul Apostol Pavel se confruntă cu mentalitatea elină care se autocalifică într-o notă de supremație, care își asumă prerogativa libertății absolute: „toate îmi sunt îngăduite” (I Corinteni 6,12 și 10, 23). Acest modus vivendi al corintenilor i-a virusat și pe creștinii locuitori ai cetății și ducea la grave abuzuri de libertate. Antinomiștii influențați de epicureism invocau această „normă de viață” pentru justificarea senzualității și a desfrâului, libertiniștii pentru aprobarea participării la ospetele sacre închinat zeilor păgâni, iar laxiștii pentru scuzarea unor abateri morale de la învățătura și disciplina Bisericii. Pentru femei, această normă devenise sursa unor inovații în ținuta comportamentală, prezența la agape și la cultul euharistic fără vâlul care acoperea capul, și în participarea la cult, astfel că unele își îngăduiau de la sine putere să țină predici în biserici sau casele particulare unde se celebra euharistia. Această inovație contravenea practicii încetățenite în creștinism, în baza hirotoniei, ca predica și actul cultic al jertfei euharistice să fie făcute numai de bărbații care erau membri ai ierarhiei bisericești. Atitudinea acestor femei trăda o greșită înțelegerii a libertății creștine și o greșită aplicare a învățăturii evanghelice despre egalitatea religioasă dintre bărbat și femeie. Ca orice inovație deplasată, provoca nemulțumirea majorității credincioșilor, putea crea premiza unui precedent și, nu în ultimul rând, expunea biserica locală unor dezaprecieri din partea păgânilor. Mai mult decât atât, asemenea situații atentau efectiv la unitatea comunității și risca apariția unor sciziuni și coagularea unor grupulețe care nu mai corespundau între ele. Pentru a răspunde tranșant, în ideea de a restabili cu fermitate obiceiurile deja încetățenite și receptate de toate comunitățile creștine, Sfântul Apostol Pavel poruncește ca femeia să-și acopere capul când ia parte la adunările de cult, să aibă un comportament cuviincios și să nu predice în Biserică. În sprijinul acestei porunci, Sfântul Apostol Pavel invocă trei argumente principale: revelația divină (I Corinteni 11, 3-6), ordinea firii (I Corinteni 11, 7-12) și buna cuviință (I Corinteni 11, 13-16, 14, 33-36). Considerăm că Sfântul Apostol Pavel intenționează să depășească vocabularul superior, inferior. Ordinea religioasă este stabilită de Dumnezeu, iar omul, că este bărbat, că este femeie trebuie să răspundă prin conformare, prin ascultare față de această ordine. În această ordine de idei, harul preoției și harisma cuvântului cuvenite bărbatului nu sunt date pentru mântuirea celor care le primesc, ci pentru zidirea creștinilor, iar cele două sexe participă deopotrivă la aceeași viață în Duhul Sfânt și pot atinge grade egale de desăvârșire religioasă și morală. Această deosebire comportă doar o distincție de funcțiuni în viața comunității. Pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel recomandă o atitudine evlavioasă a femeilor, întrucât orice etalare a unui comportament necuviincios, fie vestimentar, fie social, duce la niște răspunsuri a unor impulsuri carnale din partea bărbaților. Pentru femei purtarea vâlului pe cap este un semn al decenței și al evlaviei.

În Corint și în cetățile grecești, purtau capul descoperit numai femeile de moravuri ușoare. Un asemenea obicei nu putea fi tolerat în comunitatea creștină. Din această cauză, Sfântul Apostol Pavel

adreasează femeilor care nu purtau vălul pe cap următoarea mustrare: „Iar orice femeie care se roagă sau proorocește, cu capul neacoperit, își necinstește capul; căci tot una este ca și cum ar fi rasă. Căci dacă o femeie nu-și pune văl pe cap, atunci să se și tundă. Iar dacă este lucru de rușine pentru femeie ca să se tundă ori să se radă, să-și pună văl.” Emanciparea femeii nu se arată și nu se menține printr-o ținută excentrică, ci sensul emancipării femeii se împlinește în taina căsătoriei, în regăsirea vocației femeii de a fi soție, mamă și pedagog al copilului. În lumina acestor sfaturi pauline, Sfântul Ioan Gură de Aur menționează: „Când își descoperă capul, femeia nu câștigă demnitatea bărbatului, ci pierde dintr-o dată demnitatea femeii.” În acest scop, Sfântul Apostol Pavel recomandă ca bărbații să-și tundă părul și „să stea cu fruntea sus”, iar femeia să-și lase părul lung și să-și acopere capul în adunările publice. Acest obicei comportamental al fiecăruia nu trebuie împrumutat de o parte și de cealaltă.

Modestia recomandată de Sfântul Apostol Pavel femeilor creștine nu privește numai purtarea vălului sau a mahramei în adunările de cult, ci și păstrarea unei atitudini de cuviincioasă tăcere și ascultare în Biserică, precum și renunțarea la podoabele și preocupările de lux. Aceleași sfaturi moralizatoare Sfântul Apostol Pavel le recomandă și femeilor din Efes prin Timotei.

PARTICIPAREA LA AGAPE (I CORINTENI 11, 17-22 ȘI 33-34)

Agapele (αγάπη – dragoste) erau mesele comune organizate de creștini pentru manifestarea dragostei frățești dintre dâșii, un bun prilej de exprimare și consolidare a iubirii interpersonale, a responsabilității față de semenii. Ceea ce este foarte interesant este faptul că aceste agape erau conectate cu jertfa euharistică, fie precedându-o, fie urmându-o. Așa cum observă Sfântul Ioan Gură de Aur, agapele aveau un caracter religios și social. Din punct de vedere religios, agapele aminteau de Cina luată de Mântuitorul Iisus Hristos împreună cu ucenicii Săi și simbolizau ospățul ceresc al celor aleși și alcătuiau o impresionantă școală de dragoste, de servire și de solidaritate între creștini. Iar din punct de vedere social, agapele erau un mijloc admirabil pentru împuținarea bogăției unora, pentru ușurarea sărăciei altora și pentru înfrățirea practică a creștinilor și catehumenilor din aceeași localitate. Săraccii și călătorii erau primiți cu preferință, dar și necreștinii care simpatizau Biserica și intenționau să devină creștini. Primele astfel de agape au fost organizate în Ierusalim, iar de aici, observându-se eficiența lor practică și religioasă, au fost adoptate în toate comunitățile creștine, mai ales în cele întemeiate de Sfântul Apostol Pavel unde iau o amploare foarte mare. O foarte interesantă precizare asupra desfășurării acestor agape o aduce apologetul creștin Tertulian, care precizează că participanții la agape se așezau la masă numai după ce se rugau, că mâncau cât îi îndemna foamea, că beau cât le îngăduia cumpătarea, că se săturau ca niște oameni care își aminteau că și noaptea trebuie să adore pe Dumnezeu, că discutau între dâșii ca niște oameni care erau conștienți de faptul că Domnul îi aude, că își spălau mâinile la sfârșitul mesei și, aprinzând lumânări, cântau imnuri religioase cu texte alese din Sfânta Scriptură sau compuse de ei și că agapa se încheia, așa cum a început, printr-o rugăciune comună.

Prin recomandările pe care le face referitor la comportamentul în cursul agapelor, Sfântul Apostol Pavel dorea ca acestea să nu-și piardă caracterul liturgic și sobrietatea și astfel să se transforme în niște mese obișnuite. Din această cauză, Sfântul Apostol Pavel se vede obligat să intervină cu toată autoritatea în scopul de a combate abuzurile semnalate în desfășurarea agapelor și să le sublinieze caracterul lor religios. De exemplu, la Corint se făceau patru abuzuri: 1) în loc să se alcătuiască o singură masă, creștinii se împărțeau pe grupuri distincte, în conformitate cu gradele de rudenie, de prietenie, de stare socială sau de preferință personală, cultivând astfel, poate involuntar, spiritul de dezbinare care atenta la unitatea comunității în ansamblul ei; 2) în loc să pună la comun toate bucatele și să lase a fi împărțite frățește tuturor celor prezenți, fiecare consuma singur sau cu grupul să ceea ce aducea de acasă, dând dovadă de egoism și lipsire de dragoste față de ceilalți membri ai Bisericii; 3) în loc să se aștepte unii pe alții, primii sosiți se așezau la masă și începeau să mănânce, lăsând fără mâncare pe săraccii care veneau mai târziu și care nu-și puteau aduce alimente proprii; 4) în loc să se conformeze sobrietății agapelor și să păstreze cumpătarea, anumiți creștini, în mod special cei bogați, mâncau și beau peste măsură, arătând o condamnată lipsă de respect față de solemnitatea unor asemenea adunări și mai ales față de taina Sf. Euharistii, care se săvârșea în legătură cu agapele.

Aceste neregularități au fost condamnate cu vehemență de Sfântul Apostol Pavel:

Și aceasta poruncindu-vă, nu vă laud, fiindcă voi vă adunați nu spre mai bine, ci spre mai rău.

Căci mai întâi aud că atunci când vă adunați în biserică, între voi sunt dezbinări, și în parte cred.

Căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați.

Când vă adunați deci laolaltă, nu se poate mânca Cina Domnului;

Căci, șezând la masă, fiecare se grăbește să ia mâncarea sa, încât unuia îi este foame, iar altul se îmbată.

N-aveți, oare, case ca să mâncați și să beți? Sau disprețuiți Biserica lui Dumnezeu și rușinați pe cei ce nu au? Ce să vă zic? Să vă laud? În aceasta nu vă laud.

De aceea, frații mei, când vă adunați ca să mâncați, așteptați-vă unii pe alții.

Iar dacă îi este cuiva foame, să mănânce acasă, ca să nu vă adunați spre osândă. Celelalte însă le voi rândui când voi veni.

Este foarte interesant din paginile epistolelor pauline faptul că liturghia, jertfa euharistică era în conexiune directă cu iubirea comuniunii, fapt exprimat prin agapele frățești, care secondau „frângerea pâinii” ce avea loc, în genere, „în prima zi a săptămânii”, adică duminică. Tot legat de cult, un aspect rămâne providențial, pe care creștinismul actul trebuie să-l recupereze: segmentul catehizării ca o componentă a adunărilor duminicale, care preceda Taina Sfintei Euharistii. Este drept că astăzi acest segment de catehizare este încorporat în Liturghie (Liturghia catehumenilor), dar este observat mai mult în planul cultic și nu didactic, ca un efectiv proces de învățare. Trebuie notat faptul că la ambele părți ale adunării duminicale femeile participau ca membrii egali ai comunității cu bărbații.

Pentru viața bisericească, actualitatea Epistolelor pauline este actualitatea permanentă a Evangheliei Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. „Intr-un înțeles mai restrâns al cuvântului, despre actualitatea Epistolelor pauline se poate vorbi, deoarece aceste scrieri inspirate și canonice, sunt o adevărată apologie a iubirii creștine, a atitudinii față de eretici, de dezbinări și controverse interne, a sensibilității creștine față de suferința, față de sclavagism, a responsabilității creștine în ceea ce privește bogăția și sărăcia, o apologie a faptelor bune — și ca atare, ele oferă răspuns creștinesc la numeroase probleme pe care le ridică transformările sociale ale vremii noastre în fața cugetului oricărui credincios pătruns de dragoste față de aproapele și față de Dumnezeu”. Numeroasele direcții și sfaturi morale care se desprind din contextul epistolelor, vigoarea și limpezimea cu care ele sunt exprimate, ca și înclinarea lor către aspectul etic-social al învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, au determinat permanenta actualitate a lor în misiunea Bisericii de propovăduire și susținere a Evangheliei lui Hristos. „Epistolele Sobornicești sunt expresia „comunului” în creștinism, care unifica pe toți membrii Bisericii, Trupul tainic al lui Hristos, într-o comuniune de iubire frățească”.

Actualitatea Epistolelor pauline este veșnică, actualitate a Evangheliei lui Hristos, pe care o reproduc nu numai în spiritul lor, ci adeseori în însăși formulările lor stilistice. Apropierea de fond față de Evangheliile Noului Testament le conferă o mai mare autoritate, ceea ce este abordat în conținutul lor nefiind ceva nou, ci ceva adus în actualitate și pus în practica de autorii lor în diverse circumstanțe de viața bisericească. Sunt aceleași percepțe evanghelice elaborate de Mântuitorul Iisus Hristos puse în practica, într-un mod particular, de Sfinții Apostoli în diverse situații bisericești, care au fost parcurse în epoca lor, dar care se repeta și astăzi, ceea ce accentuează valabilitatea și actualitatea acestor scrieri nou testamentare.

Autorii lor se mărturisesc statornic fideli Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos, promovând aceleași învățături, dar nu într-o formă teoretică, ci adaptate practic la situații concrete.

Porunca dominantă a Epistolelor pauline este iubirea. „Sfântul Ioan da, alături de Sfântul Apostol Pavel, cea mai frumoasă expresie a iubirii creștine. Greu de definit, iubirea este o profundă realitate divină și omenească. Puterea ei este mare și manifestările ei multiple și variate. Esența iubirii este în Dumnezeu, așa cum se pronunța Sfântul Apostol Ioan în Epistolele sale, și scopul ei este binele și fericirea”. De aceea, „iubirea ne creează la începutul veacurilor cu menirea de a fi fericiți plin ea. După ce omul i-a răspuns cu iubire în iubirea lui Dumnezeu, tot ea este aceea care, la «plinirea vremii» face pe Fiul lui Dumnezeu să ia trup omenesc, în persoana lui Iisus Hristos, cu misiunea de a restabili relația de dragoste dintre om și Dumnezeu. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan a fost martor ocular al acestei întrupări, a iubirii divine, pe care atât de frumos o cânta în scrierile sale”.

Apostolul Ioan nu insistă atât de mult asupra sensurilor iubirii ca Apostolul Pavel, dar din Epistolele sale reiese însă limpede, că „inima din care pulsează întreaga viață creștină este iubirea. Roadele iubirii sunt multe și binefăcătoare, atât pentru viața de-aici, cât și pentru aceea ce va să fie.

Dragostea este mama tuturor virtuților; prin ea se valorifică acestea și ea le dă un caracter divin; ea unește pe oameni în marea familie a lui Dumnezeu; ea vede în fiecare om un frate al său, îmbogățește lăuntric pe cel ce o are, cultivă în lume pacea și buna înțelegere” .

„În afară de iubire, omul nu poate rămâne și nu poate deveni om. De aceea, Mântuitorul lasă iubirea ca scump testament al Său, în prețuia răstignirii Sale, iar ucenicul Său iubit o poartă în inimă și pe buze până la apusul vieții sale” . În acest sens este interesantă relatarea pe care ne-o face Fericitul Ieronim, când scrie: „Fericitul Evanghelist Ioan, ajuns la adânci bătrânețe, atunci când el era în Efes, când era purtat de ucenicii săi și când vocea sa nu mai putea să pronunțe multe cuvinte, avea obiceiul să nu predice decât aceste cuvinte, la fiecare adunare: «Copiii mei, iubiți-vă unul pe altul»” . Atât de necesară este aceasta iubire creștină în epoca contemporană pătrunsă și tranșanta puternic de egocentrism, răutate și depresie.

Creștinii din toate timpurile au tradus-o în viață, așa cum spun Faptele Apostolilor: „Mulțimea celor ce au crezut avea un singur suflet și o singură inimă” (Faptele Apostolilor 4, 32), iar părinții și scriitorii bisericești au cugetat mult asupra rolului ei ziditor. Sfântul Ioan Gură de Aur zice în acest sens: „Dacă ar fi dragoste, n-ar fi nevoie de legi, nici de închisori, nici de pedepse și de nimic altceva de felul acestora. Dacă toți ar iubi și ar fi iubiți, n-ar mai fi nedreptățit nimeni, s-ar îndepărta mizeriile și luptele și războaiele și răpirile și toate relele; nu i s-ar mai cunoaște nici urmele păcatului” , iar Fericitul Augustin o numește „mărgăritarul de mare preț, fără de care, orice ai avea, nimic nu valorează; dar pe care singură având-o îți este destul” .

Înfrățit prin întrupare cu toți oamenii, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, este model și izvor de dragoste pentru toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile. „El ne-a arătat și ne-a învățat în chip lămurit, că iubirea de Dumnezeu și de semen constituie însăși ființa și menirea omului. De aceea, pornirile rele ale unor oameni împotriva altor oameni, sunt cu totul potrivnice lui Dumnezeu și dragostei pe care El ne-o cere” . „Pacea, după care oamenii în mod firesc aspiră, pentru ca ea să triumfe și pentru ca ea să-și păstreze pentru totdeauna domnia sa pe pământ, este și dorința lui Dumnezeu, arătată prin corul îngerilor, la venirea Sa pe pământ, trebuie să aibă la temelie ei dragostea, dragostea de om. Dragostea îmblânzește pe oameni, obligându-i să uite sau să pună pe plan secundar tot ceea ce poate să-i despartă și să-i învrăjbească. Ea oferă un vast câmp de apropiere, de mai bună cunoaștere întreolaltă și de colaborare între oameni; prin ea se poate ajunge mai repede la acest ideal sublim al omenirii care este pacea” .

Aceste Epistole predică un creștinism al faptei. Cititorii lor sunt îndemnați să se țină bine în suferințe și în ispite, să caute adevărata înțelepciune, să nu se îmbulzească la roluri de învățători, pe săraci să-i cinstească, bogăția cea pieritoare s-o disprețuiască, pe văduve și orfani să-i ocrotească, fapte bune să săvârșească, de manie să se ferească. Pe scurt autorii Epistolelor năzuiesc să facă din fiecare creștin un bărbat desăvârșit, fără greșală, ireproșabil sub raport moral.

Autorii Epistolelor pauline evidențiază înaltele precepte morale din viața și învățătura Mântuitorului, și nu din monoteismul legalist iudaic, Sfântul Iacov repetând etica Predicii de pe Munte. Ca și Sfântul Pavel și Sfinții Evangheliști — și în deplin acord cu întreaga creștinătate primară — autorii sfinți ai acestor Epistole vad o deplină unitate între Hristosul întrupat și Hristosul preainălțat întru mărire. Credința în Hristos și ascultarea de El constituie pentru ei modul creștinesc autentic de comportare, concepția lor de viață. Credința mărturisită trebuie înțeleasă drept conținutul a tot ceea ce un Apostol al Mântuitorului Hristos a primit în viața sa și ca ceea ce poate păstra în viață numai în legătură permanentă cu Domnul său aflându-se. Credința lucrează răbdare, iar răbdarea duce la desăvârșire. În Iacov 5, 15 se cere expres rugăciune făcută cu credință, iar în 1, 6 creștinul este îndrumat să se roage cu credință, neîndoindu-se în rugăciunea sa.

„Numele cel bun”, sau „numele cel frumos” (Iacov 2, 7), pe care îl poartă creștinii, adică și cititorii epistolei, este numele lui Hristos. În posesiunea acestui nume cinstitor și vrednic de cinstire se intră prin Botez, iar frumusețea lui se păstrează fără pată, fără umbră de stricăciune, prin credință, prin rugăciune, prin iubire, prin săvârșirea de fapte bune, prin adâncirea progresivă a comuniunii cu Hristos-Domnul” .

Epistolele pauline stau mărturie despre concepția creștinătății primare privitoare la înnoirea morală a omului, pe care o reclamă și o înlesnește Evanghelia lui Hristos. Dacă învățăturile lor substanțiale și atât de energic formulate n-au fost puse la contribuție atâta cât s-ar fi convenit pentru sporul în virtute al mădularelor Bisericii, cu deosebire în vremea noastră, aceasta responsabilitate este o necesitate pentru a se estompa și redresa cursul naufragiat al societății din punct de vedere religios.

În ansamblul lor, morala „Epistolelor Sobornicești” îl îndatorează pe creștin să nu fie mediocru, ci îl responsabilizează în actul sau existențial. „El trăiește lui Dumnezeu, dar viețuiește în lume, iar în lume, el își justifică — atât față de Dumnezeu, cât și față de oameni — „numele cel bun”, numele cel frumos pe care-l poartă, numai în măsura în care se poartă conform preceptelor evanghelice. În concret, sa-și însușească în viața sa învățătura evanghelică tradusă în fapte” .

Calitatea de membru al Bisericii creștine se afirmă în primul rând prin credința statornică în Dumnezeu și în Fiul Său, Hristos-Domnul, dar mărturisirea credinței creștinești trebuie valorificată pe plan practic în relație cu aproapele. Aproapele nostru este orice om, indiferent de condiția socială. Egalitatea reduce la același numitor comun pe fiecare om, indiferent de poziția socială, distrugând diferențismul, departajarea oamenilor din punct de vedere social, o mentalitate care caracteriza epoca apostolică. Săracii sunt „prietenii lui Dumnezeu” și frații noștri. Interpretând corect învățătura Mântuitorului Epistolele pauline iau poziție energică împotriva acestei prejudecăți și îi îndatorează pe cititorii lor să facă la fel, curmând discriminările dezonorante ale societății.

INCURSIUNE ÎN TIPARUL GÂNDIRII PAULINE: RECEPTAREA IUBIRII CA PUNCT CARDINAL AL VIEȚUIRII CREȘTINE

Iubirea potrivit relației Pauline de la I Corinteni capitolul XIII este cea mai mare dintre virtuți, și cel mai profund sentiment din toate câte există: „și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea” (I Corinteni 13, 13).

“Iubirea este capabilă să spargă în fărâme crusta, oricât de groasă ar fi a egoismului individual și să mistuie în dogoarea ei toate odgoanele instingtelor ce te țin legat de eul tău inferior. Iubirea te eliberează din starea de comprimare, de închircire și izolare, și te revelează ție însuși ca pe o realitate menită bucuriei de a fii împreună cu altcineva, cu nesfârșită varietate a relațiilor de la cele mai mărunte până la aceea care este izvorul tuturor: Dumnezeu” . Iubirea este elementul unificator dintre om și Dumnezeu, dintre om și semenii, și de asemenea dintre om și tot ceea ce îl înconjoară.” Iubirea te înfrățește, te solidarizează cu lucrurile, cu plantele, cu semenii, cu comunitățile, cu Dumnezeu, creatorul tău și al tuturor existențelor. Iubirea este la temelie familiei, a întovăririlor frățești, a tuturor comunităților omenești, a comunității dintre Dumnezeu și om și dintre om și Dumnezeu” . “Fără iubire viața omului se macină în suferințe cumplite, în chinuitoare așteptare și tânjire după un tu care să nu treacă indiferent pe lângă dânsul, ci să îl ia în seamă, să se străduiască al cunoaște, al aprecia și mai ales, să se plece cu dragoste asupra lui” . Referitor la acest fapt, anume că iubirea nu este un sentiment egoist ci ea se manifestă întotdeauna către altcineva, Martin Buber spune că “Iubirea nu este cuprinsă în Eu, ca un conținut al său, ci iubirea este între Eu și Tu” .

Dar relația “Eu-Tu” în creștinism trebuie să se înalțe în mod firesc spre relația “Eu-Tu-El” căci numai în cadrul acestei relații este iubirea adevărată, adică relația triadică cu Dumnezeu “structura supremei iubirii” . “Abia un Altul decât un Eu și un Tu aduce un mod nou și sporit al bucuriei și al iubirii. Chiar în planul infinit, bucuria și iubirea sporește doar prin trăirea comună cu un al treilea” . “Iubirea presupune o ființă comună în trei persoane, cum spune învățătura creștină” . Tot Părintele Stăniloae spune că iubirea desăvârșită trebuie să se manifeste ca relație între trei persoane. “Simplul fapt că este o altă Persoană decât cele două aflate în relație de Eu-Tu, poate aduce o notă nouă, sporită în iubirea dintre cele două” .

“Iubirea între Eu-Tu, vrea să se extindă spre altă persoană, sau bucuria unuia de altul sporește când e însoțită de bucuria unui al treilea sau când bucuria celor doi trăiește bucuria comună de un al treilea” . Iubirea nu este deplină, desăvârșită atunci când se manifestă într-o singură persoană sau chiar în două, ci este nevoie de a treia persoană pentru ca dragostea să fie deplină și desăvârșită, căci numai iubirea trinitară” epuizează toate posibilitățile iubirii” .

Lucrul acesta se întâmplă și în cazul iubirii noastre, căci este nevoie de a exista și un el în cadrul relației de iubire Eu-Tu. Dacă ne aflăm în relație Eu-Tu, implicit trebuie să existe și un el pentru că noi simțim nevoia să iubim și să fim iubiți de un al treilea. Cu cât iubim mai mult pe un al treilea cu atât ne iubim și noi mai mult .

“În cele trei Persoane dumnezeiești este pluralitatea în unitate, sau iubirea deplină, realizată în amândouă formele; relație între Persoane, dar trăită în unitate deplină. În cele trei e totul în relație directă, căci Duhul e mereu în Tatăl și Fiul. Dacă ar fi patru, n-ar fi totul în această relație directă neîncetată. Ar rămâne mereu un El exterior. S-ar vedea că cineva rămâne mereu afară. În două Persoane iară s-ar vedea că nu e totul. Că ceva lipsește. În Dumnezeu trei e totul” .

Despre acest adevăr vorbește și Sfântul Nicolae Velimirovici atunci când spune că “ un Dumnezeu impersonal nu poate iubi și nici iubit nu poate fi, pentru că numai cineva poate iubi, numai pe cineva putem iubi; altfel spus nu există iubire dacă nu sunt două persoane, sau mai multe care se iubesc” . Afirmția Sfântului Ioan Evanghelistul potrivit căreia” Dumnezeu este iubire”(I Ioan 4,8) este astfel întemeiată deoarece Dumnezeu creștin este iubire desăvârșită în virtutea faptului că este treime de persoane. Dacă Dumnezeu nu ar fi tripersonal, ci ar fi o singură persoană ca în Islamism de pildă el nu ar fi Dumnezeu-iubire căci neavând către cine să își reverse dragostea, El se iubeste doar pe sine, dar “dragostea de sine nu este iubire ci egoism” .

Din toate acestea rezultă că Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt este iubirea desăvârșită căci treimea de persoane” nu înseamnă o nedesăvârșire a Dumnezeirii, ci dimpotrivă, plenitudinea și desăvârșirea lui Dumnezeu Care în Triadă depășește izolarea monadei și divizarea diadei; un Dumnezeu întreit arată totodată plenitudinea iubirii, iubirea celor două Persoane aflându-și împlinirea în iubirea celei de a treia” .

“ Dumnezeu Care este iubire, iubire desăvârșită fiind, nu poate fi decât un Dumnezeu tripersonal și invers, un Dumnezeu tripersonal și Unul nu poate fi decât un Dumnezeu care-i iubire. Un Dumnezeu în Treime nu poate fi Unul decât dacă el este iubire, căci în virtutea perihorezei cele trei Persoane se întrepătrund prin iubire” .

“ Desăvârșit fiind, Dumnezeu Își este Sieși de ajuns. Așadar nu din necesitate a creat El lumea cum afirmă teologiile emanationiste. Și nici pentru slava Sa, căci are în El Însuși plenitudinea slavei. Nici pentru a-Și face din lume bucuria Sa, căci iubirea treimică e mai presus decât orice bucurie și fericire. Numai din bunătate și din iubire a creat Dumnezeu lumile, pe cea văzută și pe cea nevăzută. Iubirea care stă la începutul creației este mai întâi iubirea între olaltă a Persoanelor Sfintei Treimi, vădită în sfatul cel veșnic prin care împreună au hotărât zidirea lumilor. Este iubirea Tatălui și a Duhului Sfânt pentru Fiul, prin care se săvârșește planul treimic al creației. E încă și iubirea Fiului pentru Tatăl, Fiul voind, prin creația oamenilor, pe care Însuși o săvârșește, să dăruiască Tatălui numeroși fii, nu după fire și naștere, ci prin har și înfiere” .

Din toate acestea rezultă că Dumnezeu a creat lumea și pe om ca manifestare a iubirii Sale, iubirea fiind de altfel scopul pentru care Dumnezeu a creat lumea. Dumnezeu a dorit să împărtășească lumii iubirea pe care Tatăl o are față de Fiul Său, iar ființele create conștiente să-i răspundă cu iubirea lor filială, care le vine de la alipirea la Fiul Lui Unul Născut făcut om . Prin urmare Dumnezeu a creat lumea din iubire și dorește ca lumea și în principal omul, coroana creației să-i răspundă lui Dumnezeu prin iubire. Deși creat din iubire și pus în relație filială de iubire cu Dumnezeu, omul prin căderea în păcat a pierdut această relație, iar virtutea iubirii s-a denaturat, omul înțelegând uneori iubirea în mod diferit în funcție de împrejurările vieții.

Iubirea se manifestă așadar sub mai multe forme, iar în cele ce urmează ne vom apleca asupra celor patru forme fundamentale ale iubirii și anume: iubirea dintre sexe, erosul, philia și agape (iubirea creștină).

“Dacă unii subordonează iubirea întru totul actului procreației, alții dimpotrivă cred că nimeresc mai bine adevărul, separând-o total de acest act. Aceștia din urmă sunt de părere că pentru realizarea procreației nu este deloc nevoie de iubire” . “ Înainte de cădere, omul a fost posesorul unei integralități ideale, al unei naturi androgine. Adică primordial, subiectul uman a fost posesorul unei naturi care nu cunoștea nimic din neliniștea și chinul alergării după celălalt sex și era străin cu totul de aspra luptă cu impulsurile, ale instinctului genezic” . Potrivit acestei afirmații în starea primordială omul nu cunoștea sau nu fusese creat pentru a se înmulți fizic. “ Căderea în păcat aduce după sine pierderea apatiei, a impasibilității originare, descumpănire profundă, degradare, precum și intrarea sub blestemul perpetuării pe calea legăturilor trupești” . Referitor la această idee a lui N. Berdiaev se aduc în discuție și ideile Sfântului Maxim Mărturisitorul despre medierea dintre bărbat și femeie.

Potrivit acestei idei conviețuirea trupească dintre sexe ar fi rezultatul căderii în păcat. Cu toate acestea există și aspecte pozitive ale acestui fapt cum ar fii: Mântuirea femeii prin nașterea de prunci sau șansa de a primi darul vieții pentru cei ce se nasc. Chiar dacă unirea trupească ca mijloc de perpetuare a neamului omenesc este urmarea căderii, totuși ea nu este păcat așa cum susțin filosofii, în sensul că “procreația nu ar putea fi socotită ca un act constitutiv al iubirii conjugale” . “ În orice formă de iubire omul este angajat cu întreaga lui personalitate, cu trup, suflet, simțuri, spirit. Nu este iubire adevărată decât aceea care tinde să se manifeste prin diferite gesturi, prin anumite fapte. Iubirea

deplină dintre sexe cuprinde ca un moment constitutiv al ei și actul procreator. Ca subiect al acestui act, omul se află în situația de creator de viață în colaborare cu Dumnezeu”.

Referitor la iubirea dintre sexe, și mai ales la diferența de gen între bărbat și femeie, fără de care nu ar fi posibilă această iubire este deosebit de importantă ideea Sfântului Maxim Mărturisitorul potrivit căreia Dumnezeu a introdus în creație diferența de gen datorită căderii omului în păcat. Sfântul este de părere că modul prin care neamul omenesc se înmulțește nu este în conformitate cu planul inițial al lui Dumnezeu. Potrivit acestei concepții Dumnezeu stabilise pentru om un cu totul alt mod de procreare care nu avea nimic de-a face cu erotismul. Iată ce spune Sfântul:” poate exista și alt model preștiut de Dumnezeu pentru înmulțirea oamenilor, era la îndemâna oamenilor, dacă ei păzeau porunca și nu se coborau la animalitate, abuzând de puterile lor. Hristos, a depărtat din fire deosebirea și împărțirea în bărbat și femeie, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecât nevoie, căci cele fără de care era poate cu puțină omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea(căci în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat nici femeie)”.

“ În acest mod de înmulțire, Părinții cred că s-ar fi arătat mai mult puterea dumnezeiască prin Duhul Sfânt, dând spiritului din om atâta tărie încât să unească umanul, prea mult divizat între bărbat și femeie, în nașterea de oameni noi. Însă din nefericire, prin cădere omul a răsturnat mișcarea conform naturii a funcțiilor sale psiho-somatice și s-a înrobit plăcerii contrare naturii. Omul va căuta neîncetat plăcerea, iar dreptății naturii îi va opune neconținut și pe bună dreptate durerea. Este cunoscut că scopul său era să concentreze pentru sine toate cele sensibile și aducându-le la Dumnezeu să unească creația cu Creatorul ei. Aceasta ar fi adus totalizarea universală în Dumnezeu și a omului însuși în toate dimensiunile lui, inclusiv dimensiunea genului(sexului)”.

Așadar Înaltpreasfințitul Părinte Irineu arată în lucrarea sa că Sfântul Maxim vedea în sexualitate instrumentul procreării. Sfântul Maxim considera sexualitatea ca fiind negativă, și totodată un fenomen secundar, un substitut în timp datorat căderii, cu scopul de a perpetua neamul omenesc. Apoi un alt fapt esențial este acela că sexualitatea este legată de dialectica plăcere-durere care apare în viața omului păcătos. Chiar modul în care se naște omul este marcat de păcat cum zice psalmistul:” întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea”(psalmul 50,6) . “ Deși Dumnezeu pregătise o alta formă de înmulțire și fertilitate pentru omul nepăcătos, Sfântul Maxim considera că și această perspectivă negativă a sexualității nu implică faptul că forța generativă a omului este cu totul rea. Ea poate fi folosită într-un mod pozitiv și spiritual”.

În ceea ce privește diferențierea elementelor masculin și feminin, C. Lars Thunberg, în lucrarea Microcosmos și Mediator, vorbește despre cele două elemente ce țin de constituția omului și anume cele două elemente masculin și feminin, pornind de la viziunea Sfântului Grigorie al Nyssei care deosebea”omul primordial” de”creația secundară”. Omul primordial din prima creație nu a fost divizat în sexe, ci acest fapt a avut loc în cadrul creației secundare, despre care Sfântul Grigorie spune că”a fost meșteșugită ca un adaos” încă înainte de cădere cu scopul de a exista o posibilitate de înmulțire a neamului omenesc, pe care Dumnezeu a prevăzut-o, în vreme ce, inițial, oamenii s-ar fi înmulțit ca îngerii .

“Sfântul Maxim considera cuvintele bărbat și femeie a fi asociate cu mânia(θυμος) și concupiscenta(επιθυμια). Întrucât relația sexuală a devenit simbolul prin excelență al vieții pătimase, Hristos biruie aceste patimi, iar pe omul care a fost supus λογος-ului naturii sale îl împacă și îl unește cu el”.

Potrivit Sfintei Scripturi,”agape este cea mai importantă virtute a creștinilor (I Corinteni 13,1-3)” . Noul Testament folosește cuvântul agape pentru a desemna dragostea-dăruire, dragostea lui Dumnezeu pentru ființa creată de El merge până la dăruirea Fiului Său . Agape este deci “afecțiunea jertfelnică” .

Agape în sens creștin reprezintă “arătarea unei iubiri covârșitoare din partea lui Dumnezeu către om. Către orice om. Iudeu sau elin. Bărbat sau femeie. Drept sau nedrept. Bun sau păcătos. Apoi cerința imperioasă ca la rândul său și omul să răsfângă asupra tuturor darul de iubire pe care Dumnezeu i l-a făcut și i-l face mereu. Adică precum Dumnezeu față de om și față de toate făpturile sale, așa și omul față de Dumnezeu, față de semenii și față de celelalte făpturi, să se comporte cu aceeași iubire curată, dezinteresată, devotată” . Dacă așa cum am văzut până acum erosul, philia sau storge sunt cuvinte oarecum laice care aparțin mediului nereligios și au rolul de a exprima dragostea în cadrul relațiilor interumane, aparent limitate și lipsite de durabilitate. Agape este cuvântul care trece dincolo de lume și dincolo de limite mergând până în veșnicie. Odată cu apariția creștinismului țința

iubirii se mută de la egoism la Dumnezeu. Dacă filosofia păgână spunea: "educă-te pe tine însuși să nu-ți pese, mesajul creștin spune: educă-te să manifesti interes cu pasiune și intensitate pentru oameni.

În timp ce mesajul păgân era acela de a nu te implica personal și mai ales emoțional în situația umană, mesajul creștin depășește această concepție și spune că trebuie să te implici atât de mult în situația umană încât să te identifice cu semenii tăi, până la măsura în care începi să simți și să gândești cu ochii, cu mintea, și cu inima lor. În centrul vieții umane nu se mai află nevoile stricte ale individului, ci toate acestea sunt modelate în funcție de întregul pe care îl face subiectul iubirii cu celălalt ca subiect atras în actul iubirii.

Așa cum am văzut mai înainte Aristotel spunea că omul trebuie să se ridice prin sine însuși de la lumea materială la lumea ideilor. În acest proces de înălțare divinitatea nu avea nici un rol, greutatea parcurgerii drumului de la pământ la cer rămânând pe umerii omului. Această concepție este depășită în creștinism acolo unde Creatorul se descoperă omului, coborându-se către om rămânând permanent unit cu făpturile sale, fiind cel mai apropiat vecin al lor. În creștinism apare astfel o realitate nouă și necunoscută până atunci, aceea ca "Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4,8).

Dacă în morala păgână omul era o entitate izolată, care nu putea să intre nicicum în legătură cu divinitatea, iar în raport cu ceilalți oameni manifesta egoism și individualism, în etica creștină omul este legat ontologic și moral de Dumnezeu, de semenii și de lume. Acum omul este persoana purtătoare a chipului lui Dumnezeu, este fiul lui Dumnezeu și frate cu ceilalți oameni și de asemenea ocrotitor al celorlalte făpturi. Omul trebuie să trăiască după modelul Dumnezeului său care este iubire.

Iubire există după cum am văzut și înainte de creștinism, dar ea nu era deplină și absolută. Atât în eros cât și în philia prietenoasă sau în iubirea dintre sexe se păstrează o doză de egoism și de individualism. Iată ce spune Nichifor Crainic despre aceste tipuri de iubire: "iubirea dintre sexe, în formele ei cele mai pure chiar, rămâne parcă stăpânită de fatalitatea de a te iubi pe tine însuși în celălalt, de a iubi propria-ți voluptate în al doilea eu întregitor. În adâncul ei zace astfel o izolare egoistă". Iubirea dintre sexe își trădează egoismul în dorința de a împlini o lipsă proprie prin celălalt, sau prin copiii care se vor naște. Părinții doresc uneori să realizeze prin intermediul copiilor lor dorințe sau idei proprii, pe care ei înșiși nu le-au îndeplinit în viață.

Iubirea creștină agape este lipsită de egoism, este dezinteresată atunci când se apleacă asupra altuia indiferent de riscuri. Deși hotărârea de a sluji altcuiva, presupune și jertfă la un moment dat, agape nu se trage înapoi de la jertfă pentru că aceasta este esența ei, jertfa pentru celălalt mai presus de orice interes egoist.

Erosul de pildă își are originea în neîmplinirile și în lipsurile omului, pe când agape își are originea în Dumnezeu. Dacă erosul înseamnă înălțarea omului către Dumnezeu, agape reprezintă drumul în sens invers, adică de la Dumnezeu la om. Așa cum am prezentat mai sus, Platon spunea că erosul este divin pentru că îl orientează pe om către divin, dar nu în sensul că divinul se apleacă către om. Erosul își are obârșia în lipsă, însă de aici se naște problema, căci zeii neavând nici o lipsă, nu se apleacă spre ceva din afară, sau altfel spus zeitatea nu poate fi mișcată de iubire. Există totuși părerea potrivit căreia Plotin ar fi admis oarecare iubire a divinității către lume.

Schema cosmică alexandrină, vorbește despre procesul cosmic care implică o mișcare într-un dublu sens:

- 1 de la Dumnezeu la materie (formarea lumii)
- 2 de la om la Dumnezeu (mântuirea omului).

Schema cosmică a filosofiei lui Plotin merge aproximativ pe aceleași coordonate ale gândirii alexandrine:

- 1 coborârea prin emanație a tuturor lucrurilor din realitatea unică și ultimă
- 2 întoarcerea tuturor lucrurilor către această realitate ultimă, către izvorul ei.

Teoria emanației din filosofia plotinică cuprinde două principale idei și anume: procesul emanației nu duce la epuizarea izvorului divin pe de o parte, iar pe de altă parte în toate lucrurile emenate din principiul unic subzistă o dorință vagă sau conștientă de întoarcere într-însul, toate existențele gravitează în jurul principiului emanator.

Singurul lucru care se diferențiază de aceste existențe emenate este sufletul, care în virtutea liberului arbitru cu care este înzestrat se poate împotrivi schemei înălțării de jos în sus, alipindu-se prin libertatea proprie de materie încălcând astfel principiul emanației de jos în sus.

Dacă Plotin după cum am văzut pune accentul pe ideea mișcării de sus în jos, acest fapt nu înseamnă că el a anticipat ideea creștină potrivit căreia Dumnezeu se coboară la om din iubire. În

primul rând la Plotin coborârea presupune un element cosmologic, iar în al doilea rând coborârea divinității de sus în jos nu este reală, căci lumea a fost creată prin emanație, ceea ce înseamnă că în gândirea lui Plotin Dumnezeu rămâne inaccesibil, nemișcat și impasibil.

Deși nu există nici o asemănare în ceea ce privește procesul coborârii divinității către om, în concepția lui Plotin și în cea creștină, totuși Plotin spune la un moment dat: "Dumnezeu este iubire, e vrednic de iubire și iubire este El, și anume, iubirea Lui însuși, pentru că El nu-i frumos altfel decât prin sine însuși". Aceste cuvinte ne duc imediat cu gândul la textul de la I Ioan 4,8: "ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν-Dumnezeu este iubire".

Deși asemănarea dintre textul ioaneic și cel al lui Plotin este izbitoare, totuși diferența de conținut dintre ele este foarte mare și diametral opusă. Pentru Plotin "Dumnezeu este o entitate care cuprinde în sine tot ceea ce poate fi dorit și năzuit".

De aici rezultă că divinitatea în concepția lui Plotin nu poate iubi nimic din afara sa, căci având în sine toate perfecțiunile, nu se poate iubi decât pe sine, fără să reverse nimic în afară. De aici reiese încă o dată diferența dintre eros și agape. Erosul scoate în evidență iubirea egocentrică tipică pentru Dumnezeu din concepția lui Plotin, pe când agape trimite la Dumnezeul creștin care este iubire și se manifestă prin iubire față de creație și față de om. Așa cum am arătat, atât în concepția lui Platon cât și în cea a lui Plotin divinitatea este numai obiect, nu și subiect al erosului.

Există însă și la filosofii antici o referință secundară despre faptul că zeii se manifestă într-o oarecare măsură cu iubire față de om, în special în filosofia lui Aristotel, care spune că omul este ființa preferată de zei. Cu toate acestea putem spune că Aristotel era influențat în afirmațiile sale de subiectivism, căci acel om înțelept iubit de zei în concepția sa era chiar el (căci numai omul înțelept, omul dedicat vieții contemplative este iubit de zei, dar nu și omul simplu).

Contrastul dintre erosul filosofic și agapele creștin este evident. Dacă la Aristotel vrednic de iubire divină era doar omul înțelept, în creștinism iubirea divină se revarsă asupra tuturor oamenilor, fără diferențe între înțelepti și oamenii simpli. Iată ce spune Sfântul Apostol Pavel în acest sens: "căci priviți chemarea voastră fraților, că nu mulți sunt înțelepți, după trup, nu mulți sunt puternici, nu mulți sunt de bun neam. Ci Dumnezeu Și-a ales pe cele bune ale lumii, ca să rușineze pe cele tari; Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt ca să nimicească pe cele ce sunt, ca nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu. Din El dar sunteți voi în Hristos Iisus, Care pentru voi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare, pentru că după cum este scris: cel ce se laudă în Domnul să se laude" (I Corinteni 1,26-31).

Despre aceasta Pr. Prof. Dr. Dumitru I. Belu spune: "erosul nu se orientează asupra omului, decât dacă aptitudinile, însușirile, firea, caracterul acestuia răsfâng sau vestesc existența unui bine infinit. Precum obiectele sunt pentru eros doar mijloace de săltare către o ordine mai înaltă, așa și omul. Erosul nu-l caută nici pe acesta întrucât el este însuși, pentru ceea ce este el și numai el, în unicitatea persoanei lui; în însușirea lui de a nu putea fi substituit de nimeni și de nimic; în calitatea lui de persoană vie, concretă, așa cum ființează și-și coace destinul în pârjolul vieții. Erosul nu caută pe omul din om, ci ideea lui divină caută s-o surprindă într-însul".

Graitoare despre limitele erosului este următoarea afirmație: "De te iubesc la drept vorbind, nu te iubesc pe tine, ci iubesc în tine ideea, pe Dumnezeu realitatea ultimă, unică. Dacă acea realitate unică mă solicită, atunci în chip firesc te voi uita pe tine, căci ești doar icoana aceluia. Tu nu mă interesezi. Eu te iubesc doar pentru binele infinit care mi s-a făcut vizibil prin tine și care în altul mi se poate sensibiliza într-un chip și mai desăvârșit. Dacă n-ai fi vehiculul unei idei tu n-ai fi pentru mine nimic".

Agape însă te iubește pentru ceea ce nu ai comun cu alții sau n-ai putea să ai, dar nu numai pe tine, ci pe toți ea îi iubește așa. Agape deci se revarsă asupra tuturor și nu urmărește neapărat înălțimea din om și mai cu seama îl iubește chiar și pe păcătos cum spune Sfântul Apostol Pavel: "unde s-a înmulțit păcatul acolo a prisosit harul (adică iubirea)" (Romani 5,20). Dumnezeu nu iubește păcatul ci pe păcătos și de aceea agape se răsfâng asupra celui căzut, nu pentru că ar iubi păcatul, ci pentru că iubește persoana păcătosului care este creat după chipul și spre asemănarea Creatorului.

O altă deosebire între eros și agape ar fi aceea că, în eros iubirea se revarsă asupra omului valoros, virtuos și meritos, pe când agape este iubirea ce se revarsă asupra tuturor oamenilor, căci nu merge după logica merit, îndatorare, adică omul merită prin valoarea sa, iar Dumnezeu este îndatorat să-l iubească. Omul după fapte merită judecată și pedeapsă, însă Dumnezeu îi dă omului iubire în dar, nu ca obligație, căci iubirea lui Dumnezeu este milostivă și dezinteresată. Iubirea agape vine lângă om

ajutându-l în greutățile și în nimicnicia sa. Nimeni în afară de Dumnezeu nu ne poate ajuta, căci în afară de El totul este neputință și nimicnicie ca și omul. Agape este mereu alături de om, arătându-i cât este de neînlocuit. Agape”nu iubește ca să iubească ci iubește pentru a te salva pe tine, pentru că vede mizeria ta și îți este milă de tine. Pentru ea esențialul nu este propria ei putere de iubire, ea nu privește la sine, pentru ea tu singur ești esențialul, mizeria și mântuirea ta. Tu ești pentru ea de o valoare nemărginită. Și numai pentru că fiecare este un altfel de tu, ia îți iubește pe toți” .

Veșnicia iubirii agape vine din faptul că ea este dezinteresată, nu iubește cu vreun interes, căci în momentul atingerii interesului, ea nu mai are sens. De aceea iubirea din interes este limitată și nu este veșnică ca iubirea agape.

Agape oferindu-se dezinteresat, este o iubire jertfelnică “este suferința și jertfa pentru altul” . Căderea în păcat a omului a făcut ca iubirea lui Dumnezeu pentru el să fie plină de suferință și jertfelnicie. Dacă omul nu ar fi căzut iubirea lui Dumnezeu s-ar fi manifestat față de o ființă neamenințată de nimic, și pe care nu ar fi putut-o pierde. Dar iubirea față de omul căzut în păcat este una plină de suferință, deoarece, pentru Dumnezeu păcatul marchiază primejdia pieirii pe vecie. Când păcatul te pune în pericolul de a fi osândit pe veci, Dumnezeu suferă, deoarece omul este de neînlocuit în iubirea lui .

Deși erosul și iubirea agape comportă multe deosebiri, totuși ele pot să se condiționeze reciproc. Dacă agape este iubirea lui Dumnezeu care se coboară la om, erosul este iubirea care îl face pe om să se înalțe la Dumnezeu. În creștinism erosul nu se referă la faptul că “omul și Dumnezeu ar fi doi poli ai aceleiași realități” . De asemenea erosul în creștinism nu înseamnă că omul este incapabil să se înalțe către Dumnezeu. “Erosul izvorăște din însăși firea omului orientată și ontologic și moral către Dumnezeu”, datorită faptului că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Această conștiință sădită în om de la creație, că el este creat după chipul lui Dumnezeu și are menirea de a ajunge la asemănarea cu El a dat naștere erosului, adică dorinței omului de a năzui neîncetat spre înălțarea către Dumnezeu. Dar în creștinism legătura dintre Dumnezeu și om este aceea dintre mărginit și nemărginit. Cu toate că omul tinde din creație către creatorul său, acest fapt fiind după cum am văzut un dat ontologic al ființei sale, pentru a depăși această distanță dintre mărginit și nemărginit dintre om și Dumnezeu, este necesar ca Dumnezeu să se coboare la om, acest act de coborâre a Creatorului la ființa creată reprezentând iubirea(agape). Omul poate așadar să dorească să năzuiască spre această comuniune cu Dumnezeu, dar cel ce realizează comuniunea prin iubire este Dumnezeu care se coboară la om. Drept urmare pentru realizarea acestei comuniuni este nevoie de participarea lui Dumnezeu dar și a omului(deși într-o mică măsură dar totuși necesară) deci este nevoie atât de agape cât și de eros. Erosul îl face pe om să nu își lipească sufletul de nimic material și să se înalțe către cele înalte către binele și fericirea supremă, adică către Dumnezeu. Erosul ne face să-L dorim pe Dumnezeu ca pe valoarea supremă absolută.

Din toate cele prezentate putem observa că nici iubirea dintre sexe, nici erosul și nici philia nu se coboară la omul căzut, aflat în cădere spre pieire, pentru că ele își văd interesul lor egoist. Numai agape este capabilă să se coboare până la omul aflat în adâncul păcatului, căci ea dorește să-l salveze, în mod dezinteresat, scopul ei final fiind mântuirea omului prin iubire. “Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu”. De aceea din iubire pentru om(agape) El se coboară la om ca să-l mântuiască, să-l repună în relația de comuniune cu El, comuniune în iubire.

2.2.2. Iubirea ca virtute transfiguratoare

Iubirea agape se arată deplin în Noul Testament când relația Dumnezeu-om nu se mai poartă de la distanță, sau mai bine spus de la inteligibil la sensibil, ci relația devine una intimă, față către față. Acest fapt este posibil prin cel mai mare act de iubire (agape) al lui Dumnezeu: Întruparea Fiului Său. Întruparea lui Hristos se realizează din imensă iubire a lui Dumnezeu pentru om și lume, după spusele evanghelistilor, căci Scriptura grăiește astfel:”atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât pe Unicul Său Fiu l-a dat ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică” .

“Totul începe cu dragostea lui Dumnezeu pentru că Dumnezeu este Dumnezeul dragostei (2 Corinteni 13,11). Dragostea creștină este reflectarea dragostei lui Dumnezeu și din această dragoste ea își trage modelul și puterea. Această dragoste a lui Dumnezeu este o dragoste complet nemeritată, iar dovada acestei afirmații este că pe când eram încă păcătoși Hristos a murit pentru noi(Romani 5,8)” .

“Dragostea lui Dumnezeu este o dragoste producătoare și transformatoare. Este acea dragoste a lui Dumnezeu, care turnată în inimile produce marile calități ale vieții și caracterului creștin(Romani

5,3-5):ne lăudăm în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare, iar răbdarea încercare și încercarea nădejde, iar nădejdea nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt Cel dăruit nouă” .

“Dragostea lui Dumnezeu este dinamică transformatoare a vieții creștine care produce în om răbdarea, capacitatea de a suferii, experiența, speranța, care îl înarmează pentru viață. Dragostea lui Dumnezeu este o dragoste inseparabilă. Nu există nimic în timp sau în eternitate care poate să-l separe pe om de ea(Romani 8,35-39) :cine ne va despărții pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? Precum este scris:pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere. Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu cea întru Hristos Iisus Domnul nostru” .

Dragostea este singura care ne poate pune în relație cu Dumnezeu, relație care nu poate fi distrusă sau întreruptă. Dragostea este modelul vieții creștine. Creștinul trebuie să umble în dragoste după modelul pe care ni l-a arătat Hristos, care și-a dat viața pentru noi. “Umblați întru iubire precum și Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu întru miros cu bună mireasmă”(Efeseni 5,2). Dragostea cu care ne-a iubit Hristos pe noi este modelul cu care trebuie să iubim și noi, este “modelul relațiilor personale ale creștinului” . Noi trebuie să ne identificăm cu dragostea lui Hristos, și ea este sentimentul care trebuie să ne conducă în viață: ”căci dragostea lui Hristos ne stăpânește pe noi care socotim aceasta, căci dacă unul a murit pentru toți, au murit deci toți”(2 Corinteni 5,14). Trebuie să menționăm și faptul că în ordinea vieții sociale cel mai mic slujește celui mai mare. Această logică este răsturnată de Mântuitorul Hristos care slujind omului până la moarte ne-a dat nouă pildă de slujire. Iată ce spune Domnul:” știți că ocârmuitorii neamului domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru. Și care între voi va vrea să fie întâiul, să fie vouă slugă. Dupa cum și Fiul Omului n-a venit să I se slujească ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți”(Matei 20,25-28). “Crucea ne arată că agape este o iubire care pentru salvarea celuiilalt nu se dă în lături de la nici o suferință, de la nici un sacrificiu. Crucea scoate la lumină adevărul că agape este o iubire care jertfește fără limită” .

În teologia Sfântului Apostol Pavel există o strânsă interdependență între virtuțile credinței și dragostei, fapt subliniat de multe locuri din epistolele sale cum ar fi: I Tesaloniceni 1,3:”aducându-ne aminte neâncetat înaintea lui Dumnezeu Tatăl nostru de lucrul credinței voastre și de osteneala iubirii și de străduința nădejzii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos”, s-au “căci am auzit despre credința voastră în Hristos Iisus și despre dragostea ce aveți către toți sfinții”(Coloseni 1,4). Potrivit învățăturii creștine reflectată și în textele de mai sus, dragostea este direcționată în două sensuri, o dragoste către Dumnezeu, și o dragoste către oameni. La Galateni 5,6 Sfântul Apostol Pavel vorbește despre credința lucrătoare prin iubire:”căci în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu poate ceva, nici netăierea împrejur, ci credința care este lucrătoare prin iubire. Referindu-se la acest text W. Barclay spune despre credință că este “energizată, activată de dragoste” .

Tot el spune că”dragostea fără credință este sentimentalism, iar credința fără dragoste este ariditate” , tocmai de aceea credința și dragostea trebuie să conlucreze împreună pentru a da roade. Dragostea și credința, aduc roadă bună împreună căci fără credință dragostea ar fi fățarnică cum spune Sfântul Apostol Pavel la Romani 12,9:”dragostea să fie nefățarnică”. “Este perfect posibil să predici dragostea și să duci o viață lipsită de dragoste, să preamărești în cuvinte dragostea, și să negi realitatea dragostei în fapte” .

Creștinii din Corint de exemplu, la îndemnul Sfântului Apostol Pavel au arătat dragostea lor față de semenii, prin dărnicia lor faptă lăudată de Sfântul Apostol Pavel:”arătați deci către ei, în fața Bisericilor dovada dragostei voastre, ca și a laudei noastre pentru voi” (II Corinteni 8,24).

Dragostea este îmbrăcăminte a vieții creștine, spune Sfântul Apostol Pavel, de aceea îndemnul lui către Coloseni este ca ei să se îmbrace cu dragoste:”iar peste toate acestea, îmbrăcați-vă întru dragoste, care este legătura desăvârșirii”(Coloseni 3,14) .

Dragostea este motivația universală a vieții creștine. Tot ce faceți să fie făcut cu dragoste, le spune Sfântul Apostol Pavel corintenilor (I Corinteni 16,14): ”toate ale voastre cu dragoste să se facă”.

“Dragostea este secretul unității creștine. Creștinii sunt împlețiți împreună cu dragoste. Creștinii trebuie să crească în dragoste unii față de alții și față de toți oamenii” . Aceasta reiese din cuvintele Sfântului Apostol Pavel adresate tesalonicenilor: “iar pe voi Domnul să vă înmulțească și să prisosiți în dragoste unul către altul și către toți, precum prisosim și noi față de voi”(I Tesaloniceni 3,12).

“Dragostea creștină este puternică” . Deși uneori Apostolul era nevoit să mustre pe cei care se abăteau de la morala creștină, totuși corecția o făcea cu dragoste:”căci din multă supărare și cu inima strânsă de durere, v-am scris cu multe lacrimi nu ca să vă întristați, ci ca să cunoașteți dragostea pe care o am cu prisosință către voi” (2 Corinteni 2,4). Rezultă în mod cert din aceste cuvinte că Apostolul mustră dar și mângâie, fără să întristeze sau să cadă în sentimentalism. Cu toate că îi iubește pe Corinteni el ”aplică cea mai aspră corecție, cerând chiar alungarea din biserică a celui ce dă naștere la necazuri, și totuși aceasta rezultă din dragoste” .

“Dragostea în accepțiunea Noului Testament nu face niciodată greșeala de a crede că a lăsa pe cineva să facă ce-i place este egal cu a-l iubi. Noul Testament arată clar că există perioade când mânia, disciplina, mustrarea și pedeapsa fac parte din dragoste” .

Îndemnul Sfântului Apostol Pavel de la I Corinteni 14,1, de a căuta dragostea, ne obligă pe noi, nu numai să căutăm dragostea ci să o și înfăptuim.

“Creația din preaplinul iubirii divine e greu sesizabilă pentru cel care nu este îndeajuns de deprins cu subtilitățile speculației teologice. Dar iubirea devine umană în toata splendoarea ei în cele trei tipuri fundamentale ale manifestării iubirii hristice. Potrivit celor trei demnități ale lui Hristos despre care vorbesc teologii, putem descrie trei aspecte ale iubirii” .

- “Iubirea chenotică, ce se revelează în actul întrupării, este iubirea neașteptată îndeajuns în actul revelației, ca maximă apropiere a divinului de uman. Ea se autoluminează prin luminarea ființei căzute prin punerea față în față cu o realitate în care cel ce rostește, de fapt, rostește despre sine și despre existența teandrică pe care o reinstaurează. Aceasta se realizează ca o chemare la iubire” .

- “Iubirea restauratoare, se manifestă în jertfa lui Iisus Hristos. El nu numai că restaurează cadrul revelațional al unei posibile devenirii spirituale, ci restaurează și întreaga creație, având ca centru esențial umanitatea a cărei ființă transintorică și a cărei devenire istorică le rememorează continuu, în infinitatea existenței divine. O dată cu jertfa Sa, Iisus Hristos devine centrul ontologic intim al naturii omenești, iar prin înnoirea interioară continuă umanitatea poate deveni centrul totalizator al întregii creații pe care o aduce divinității ca dar după modelul darului adus de Hristos” .

- “Iubirea proniatoare, ține de realitatea teologică pe care Dumitru Stăniloae o descria ca o deschidere a umanității spre zona dumnezeirii, o dată cu actul prin care Iisus Hristos se ridică cu trupul transfigurat al umanității Sale în centrul Sfintei Treimi. În felul acesta umanitatea istorică este prezentă, prin umanitatea transfigurată, în intimitatea Sfintei Treimi” .

- “Această situație ontologică corespunde stării pe care o putem numi iubirea fundamentală. Ea deschide umanitatea spre îndeplinirea destinului său hristic. Prin ea omul preia darul iubirii divine manifestată în creație prin diviziune, îl filtrează prin ființa subiectivă, îi dă consistență personală ca apoi să îl reîntoarcă în formula totalizatoare a creației ca dar spre principiul fondator al iubirii ca dar. Tot acest proces nu are un caracter simbolic sau ritualic. El este un act de existență care germinează întregul univers uman, umple toate golurile existenței căzute și realizează la nivelul umanității individuale ceea ce restaurarea teandrică a lui Iisus Hristos a realizat la nivelul existenței în general” .

- “Iubirea liturgică se referă la om ca lăcas euharistic, sensul eclesial al Bisericii și cosmosul ca lăcas liturgic” . Vorbind despre acest gen de iubire(liturgică) Olivier Clement spune:”Iisus își asumă natura umană fără ca între corporalitatea Sa și taina infinită a Persoanei Sale să intervină vreo distanță. Astfel trupul lui Iisus Hristos este trupul panuman și cosmic care își asumă istoria tragică și creatoare a devenirii umane într-un act de nemărginită iubire. Clement vorbește aici despre trupeasca liturghie. Participarea la liturghie este o modalitate prin care omul devine trup liturgic integrându-se în trupul viu al lui Hristos. În viziunea creștină o dată ce înțelegem semnificația Bisericii ca trup mistic al lui Hristos, iubirea lui Dumnezeu ne cuprinde ca trup în care comuniunea Sfintei Treimi se oferă comuniunii omenești” .

“Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”(Matei 22,37-39).

Porunca iubirii aproapelui și a iubirii lui Dumnezeu se regăsește și în Vechiul Testament, la Levitic 19,18 și la Deuteronom 6,5, singura diferență fiind aceea că iubirea de Dumnezeu și de aproapele sunt redată separat.

“Să nu-ți răzbuni cu mâna ta și să nu ai ură asupra fiilor poporului tău și să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”(Levitic 19,18) iar la Deuteronom 6,5 se spune:”Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta”. “Iubirea creștină nu poate fi concepută ca independentă de voia omului, nu poate fi înțeleasă decât ca faptă liberă a omului pentru Dumnezeu și semenii” .

Iubirea are un caracter bilateral, adică iubirea se referă la două persoane, iar mișcarea este de la eu la tu și de la tu la eu, adică în ambele sensuri. Dacă iubirea pleacă de la mine către cineva, dar acel cineva nu îmi răspunde cu iubire, atunci iubirea este nedeplină. “Iubirea al cărui obiect nu se transformă în subiect este o iubire nerealizată” . “Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc sau un eu care iubește și altul care primește iubirea, sau de care cel ce iubește știe că e conștient de iubirea lui. Și aceasta într-o reciprocitate. Dar în același timp iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii” . Pornind de la aceste considerente se înțelege că în iubirea creștină (agape) Dumnezeu se coboară la om din iubire, iar omul trebuie să se înalțe la Dumnezeu răspunzând cu iubire față de Dumnezeu. “Ca orice iubire și iubirea creștină nu se împlinește decât numai dacă ambii ei termeni sunt și subiect și obiect al ei” . Dacă omul care iubește suferă când cel iubit nu îi împărtășește dragostea și nu răspunde cu dragoste față de el, așa și Dumnezeu care ne iubește, suferă când omul ignoră dragostea Lui.

Se pune întrebarea apoi dacă este posibilă dragostea omului față de Dumnezeu așa cum cere porunca:”Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta...”, deoarece iubirea dintre două persoane presupune “egalitatea de stări, de nivel și de condiții” . Între Dumnezeu și om nu există egalitate de nivel și de condiții, însă omul deși este limitat în timp și spațiu, totuși poate să se manifeste liber, iar prin libertatea voinței sale să se deschidă față de Dumnezeu sau să se închidă în egoismul propriu, care îl duce la păcat. Păcatul rupe legătura omului cu Creatorul său. Despărțindu-se de Creator, omul se desparte și de iubirea Lui, motiv pentru care păcatul crează o ruptură, o distanță între om și Dumnezeu, prăpastie pe care omul nu o mai poate trece. Atunci intervine Dumnezeu și se coboară la om din iubire, făcându-se om, astfel încât omul să poată intra în legătură directă cu Dumnezeu. “Prin venirea Fiului în lume, El a umplut de iubirea Sa eternă, față de celelalte Persoane divine și umanitatea care și-a făcut-o proprie, iar prin ea a arătat această iubire a Sa ca persoană divină și în relație cu cei dintre care s-a făcut unul după firea asumată, încălzindu-ne și pe noi de iubirea Lui față de celelalte Persoane ale Sfintei Treimi și față de oameni. Prin aceasta Hristos a devenit persoana care a extins iubirea dintre Persoanele divine, ca iubire între o persoană devenită și umană și cele divine și între ea și celelalte persoane umane. Și aceasta este odihna spre care conduce pe toți cei ce se alipesc Lui” .

La iubirea aceasta a lui Hristos, “omul simte nevoia de a răspunde în semn de recunoștință cu o iubire asemănătoare” . “Iubirea omului față de Dumnezeu este în creștinism o iubire izvorâtă dintr-un suflet pătruns, purificat și înnoit prin flacăra iubirii lui Iisus Hristos. Omul creștin nu este omul pur și simplu, ci este omul ale cărui puteri, toate au fuzionat organic cu puterile pe care iubirea lui Iisus le-a revărsat asupra-i. Întrucât rămâne în legătură cu Dumnezeu, omul creștin este om-dumnezeu” .

Deși în mod normal în dragostea dintre două persoane trebuie să existe o oarecare egalitate, în ceea ce privește condiția fiecărei persoane, între Dumnezeu și om nu este cu puțință o asemenea relație de egalitate la nivelul persoanei. “Dar prin coborârea Sa la om și prin dragostea cu care a învăluit întreaga făptură, Hristos a pus ceva din sine într-însul, ceva din puterea Sa dumnezeiască, ridicându-l astfel la sine și făcându-și-l frate. Omul creștin, iubește pe fratele său Hristos și numai prin El iubește pe Dumnezeu. În creștinism nu există iubire de Dumnezeu fără ca ea să fie mai întâi o iubire față de Iisus Hristos” .

După cum am spus iubirea desăvârșită este total dezinteresată și nu are nimic de-a face cu eul omului, cu egoismul lui. De aceea porunca de a-L iubi pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul și din tot cugetul, dorește să-i arate omului că iubirea pentru Dumnezeu nu trebuie să se manifeste după “Cum și când cer interesele omului. Porunca iubirii te confiscă cu totul și te pune în subordinea lui Dumnezeu. Ea nu-ți îngăduie să te împarți și să slujești la doi domni: eului tău și Creatorului” .

Iubirea de aproapele este strâns legată de iubirea față de Dumnezeu așa cum ne spune Scriptura: “Dacă zice cineva: Iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu

iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu, să iubească și pe fratele său” (I Ioan 4,20-21).

“Fiecare semen e purtător de Dumnezeu, în fiecare e ascuns chipul, ceva din Dumnezeu: cu fiecare e unit Hristos și atunci, cunoscând și iubind pe fratele cunosc și iubesc din ce în ce mai mult pe Dumnezeu. Prin iubirea fratelui, eu înaintez spre Dumnezeu” .

Dragostea este cea care ne unește pe toți, în dragoste nu există monada, nu există izolare, despărțire sau singurătate, dragostea ne va uni pe toți laolaltă cu lumina harică dumnezeiască care înlătură orice despărțire și orice individualism. În viața aceasta cunoștiința și dragostea sunt două lucruri separate, iar acest fapt contravine comuniunii deoarece dragostea adevărată presupune comuniunea adevărată. “Cunoștiința se rezumă la eul fiecăruia, când zic știu, mă gândesc la mine la eul meu. Dragostea dimpotrivă se reazimă pe semen: când zic iubesc, mă gândesc la altul, la aproapele meu. Din unirea amândurora se naște comuniunea, bogăția vieții, bucuria, împărția lui Dumnezeu” .Cele afirmate sunt întărite de Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele adresate Corintenilor: “Cunoștiința singură îngâmă, dragostea zidește” (I Corinteni 8,1). “Din cunoștiința și iubirea mea cu aproapele, eu ies din singurătate, pătrund cu înțrgrul conținut al vieții mele într-o nouă existență, a fratelui meu; eu mă îmbogățesc cu voința și experiența lui și el cu a mea, fiecare din noi își dublează existența, se înnoiește din zi în zi dobândind calități, însușiri, puteri, noi înțelesuri ale vieții” .

Cele doua porunci “Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău” și “pe aproapele tău”, dacă sunt păzite de către om, acestea îl duc la îndumnezeire. Din aceste două porunci a doua ne dă într-o mai mare măsură posibilitatea cunoașterii tainei Prea Sfintei Treimi, consubstanțială și indivizibilă. Iată și de ce: prima poruncă ne spune să iubim pe Domnul Dumnezeuul nostru din toata inima noastră..., dar nu spune că trebuie să îl iubim ca pe noi înșine, căci am cădea în panteism. Dacă porunca spune să îl iubim pe Dumnezeu din toată ființa noastră, ea dorește să ne arate că Dumnezeu este dragoste, dar în același timp ne arată și distanța ontologică ce există între om și Dumnezeu. Deși participăm la viața dumnezeiască, totuși diferența de natură nu se desființează. A doua poruncă, iubirea aproapelui ca pe noi înșine ne arată măsura iubirii, în virtutea consubstanțialității neamului omenesc. Împlinită în viață această poruncă face ca toată omenirea să devină un singur om. Aceasta înseamnă să-l iubești pe aproapele ca pe tine însuși .

“Dragostea transferă existența persoanei care iubește în ființa iubită și astfel ea își asimilează viața celui iubit, persoana este deci penetrabilă prin iubire. Absoluta perfecțiune a iubirii în sânul Treimii, ne descoperă desăvârșita întrepătrundere a celor trei Persoane, până acolo încât să nu mai fie decât o singură voință, energie, și putere. După chipul acestei iubiri păzirea poruncii a doua, restabilește consubstanțialitatea neamului omenesc sfâșiată de păcat. Realizată în ultima sa perfecțiune, această poruncă demonstrează că omul este unul după chipul Prea Sfintei Treimi unic în esența sa, multiplu în ipostasele sale. Când fiecare ipostas uman, în virtutea rămânerii sale în plenitudinea unității consubstanțiale, devine purtător al existenței umane în întregime, el este dinamic egal cu toată umanitatea după chipul lui Hristos, al omului desăvârșit care cuprinde în El-tot omul” .

Există și opinii contrare iubirii creștine (agape) față de aproapele cum ar fi de exemplu părerea filosofului german Nietzsche, care susține că iubirea creștină este “un produs al răzbunării și al resentimentului” . Filosoful german mergea pe ideea potrivit căreia poporul evreu a inventat o idee morală bazată pe inversarea valorilor. Astfel el susținea că evreii fiind cel mai slab popor din punct de vedere social, cultural sau intelectual, considerau că omul bun este cel sărac, neputincios, bolnav, și nu cel puternic, distins și iubit de zei. Ideea potrivit căreia omul sărac, supus, și neputincios este plăcut lui Dumnezeu, a fost numită de filosoful german “răscoala sclavilor în morală” .

Bineînțeles că teza lui Nietzsche este inacceptabilă deoarece iubirea aproapelui este legată cum am spus de iubirea lui Dumnezeu. Cine dorește să-L iubească pe Dumnezeu trebuie să-L iubească și pe aproapele căci nimeni nu poate să spună că pe Dumnezeu cel nevăzut îl iubește, iar pe aproapele său văzut îl urăște. “Prin refuzul de a acorda iubirea mea semenului, mă încarc dintr-o dată cu o îndoită vină: cu vina de a fi împiedicat în făptuirea mântuirii și vina de a mă fi opus propriei mele mântuiri” . Dacă eu nu reacționez în nici un fel la singurătatea aproapelui, la goliciunea lui interioară, și nu îl iubesc, fără să manifest vreun interes vis a vis de aproapele meu, atunci l-am pierdut și pe acesta, și am pierdut și sufletul meu, pentru că mântuirea se realizează în comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu semenii. Refuzând iubirea aproapelui, refuz și iubirea lui Dumnezeu, căci comuniunea cu semenii în iubire, duce la comuniunea cu Dumnezeu. Dacă nu trăiesc în iubire cu semenii mei, comit o dublă

nelegiuire, căci pe de o parte îl las pe aproapele să se afunde în singurătate, iar pe de altă parte eu însumi mă afund în egoismul propriu, punând în pericol mântuirea amândurora, atât a mea cât și a aproapeului.

De aceea iubirea creștină se deosebește fundamental de umanitarism. Iubirea umanitară nu își are izvorul în Dumnezeu, ci în “simpatia naturală, în solidaritatea omenească”. Izvorul suprem al iubirii este Dumnezeu: “precum liniștitul lac își are cauza sa adâncă în izvorul ascuns, nevăzut de ochii omenești, așa și iubirea omului își are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu ar fi iubire atunci nu ar exista nici lacul cel liniștit și nu ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederilor, tot așa și iubirea omului își are temeiul ei misterios în iubirea lui Dumnezeu”. Umanitarismul desfințează orice legătură cu Dumnezeu.

Există diferențe foarte mari și între iubire și milă. Pe de o parte milă îți produce omul aflat în suferință, omul bolnav, omul aflat în necaz, însă cel sănătos și fără probleme de exemplu nu poate provoca milă. Iubirea în schimb se apleacă asupra tuturor. Pe de altă parte mila poate fi o reacție care rămâne nematerializată în fapte concrete față de aproapele, îmi este milă de cineva dar nu mă apropii de el, pe când iubirea tocmai acest lucru face, îl apropie pe om de aproapele său și îl determină să facă orice pentru el. Mila este și ea bună dacă este însoțită de fapte ale milei după exemplul Mântuitorului: “milă îmi este de această mulțime...”. Mântuitorul însă merge mai departe la faptă și satură mulțimea. Acesta este înțelesul, sensul creștin al milei.

În lumea antică aproape că nu se cunoaște acest termen de semen și nu se cunoștea în general nici sensul lui. Grecii de pildă considerau semenii, pe prietenii cei mai apropiați și de un neam cu ei. Pe ceilalți oameni îi considerau sclavi sau sortiți sclaviei în mod natural, în mod normal. Conceptul de semen în cultura greacă lipsește cu desăvârșire și datorită faptului că grecii nu au avut niciodată convingerea religioasă că există un Dumnezeu, Creator al tuturor oamenilor, motiv pentru care există o identitate de natură a tuturor oamenilor.

Evreii mergând în mare pe aceleași coordonate socoteau ca “aproape al lor doar pe oamenii de un neam și de o credință cu ei”. Legea mozaică scotea în evidență faptul că toți oamenii sunt frați între ei, fiind creaturi ale unicului Dumnezeu. În capitolul X al Facerii, se vorbește despre descendența tuturor oamenilor de la Noe și de la fiii săi Sem, Ham și Iafet. De aici s-a dezvoltat neamul omenesc, de aceea toți oamenii au aceeași obârșie. Această învățătură există într-adevăr în legea veche, la nivel teoretic, în practică însă evreii considerau ca fiind aproape al lor doar pe cel de un neam și o credință cu ei.

Relevante în acest sens sunt cuvintele: “să nu dai camătă fratelui tău, nici argint, nici pâine, și nimic din câte se pot da cu camătă. Celui de alt neam să-i dai cu camătă; iar fratelui tău să nu-i dai cu camătă”(Deuteronom 23,19-20; Is. Sirah 13,18).

Există și o explicație religioasă a faptului că evreii păstrau această distanță față de celelalte neamuri. Fiind poporul ales, singurul popor monoteist, pentru păstrarea credinței într-un singur Dumnezeu, evreii evitau să intre în relații strânse cu străinii din jurul lor pentru a nu cădea în idolatrie și în politeism. Așa se poate explica lipsa conceptului de semen sau de aproape, la nivel universal în cadrul religiei iudaice. Există de asemenea și explicația potrivit căreia evreii fiind poporul ales de Dumnezeu, considerau că numai ei merită să fie poporul lui Dumnezeu, căzând astfel în mândria de a crede că sunt superiori celorlalte popoare. Pornind de la această interpretare, este foarte ușor să înțelegem de ce ei considerau doar pe conaționali ca fiind semenii lor.

De altfel și cererile adresate de evrei lui Dumnezeu se reduceau la zdrobirea dușmanilor, ferirea de a cădea în robie, întărirea regatului lor, bunăstarea materială și considerația socială. Deși legea le poruncește să iubească pe aproapele: “să nu te răzbi cu mana ta și să nu ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru”(Levitic 19,18), totuși noțiunea de aproapele era destul de redusă, cuprinzându-i pe cei de un sânge cu ei, și cel mult pe cei de alt neam care locuiau împreună cu ei. Așa cum am văzut evreii considerau poruncă a legii, iubirea aproapeului, și ura vrăjmașilor. La această interpretare a legii Mântuitorul le adresează cuvintele: “auziți ce s-a zis celor de demult: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmasul tău”(Matei 5,43). “Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce va blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce va vatăcă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți. Căci dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și

neamurile același lucru? Fiți dar voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”(Matei 5,44-48).

Așa cum reiese din cuvintele Domnului iubirea aproapelui nu trebuie să cuprindă doar pe cei de un neam cu noi, sau pe cei ce ne fac bine, ci iubirea trebuie să cuprindă pe toți oamenii, căci numai astfel creștinul își arată superioritatea morală, asemănându-se în desăvârșire Tatălui ceresc. Legea morală a Noului Testament “nu face nici o deosebire de neam, de clasă socială sau sex, prin credința în Iisus Hristos, toți fiind absolut egali” . De asemenea legea cea nouă nu este limitată în timp pentru că “Iisus Hristos este același ieri și astăzi și în veci”(Evrei 13,8). “pentru că Israelul cel ales a căzut prin lepădarea de la dreapta credință Dumnezeu a chemat la mântuire pe toate celelalte neamuri, care devin acum Israelul cel nou (“nu copiii trupului sunt copii ai lui Dumnezeu, ci fiii făgăduinței se socotesc urmași” Romani 9,8) .

Din toate cele afirmate rezultă clar că în creștinism, aproapele nostru nu este numai cel de un neam cu noi ci în virtutea universalității mântuirii adusă de Hristos, toți oamenii sunt frați între ei, și mădulare ale unicului trup (Biserica trupul lui Hristos).

Mântuitorul desființează concepția iudaică despre aproapele și atunci când rostește parabola samarineanului milostiv, adresând întrebarea: “deci care dintre cei trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari? Întrebare la care învățătorul de lege răspunde: “cel care a avut milă de el”. Și Mântuitorul încheie prin îndemnul dat nouă tuturor: “du-te și fă și tu la fel”. Cu alte cuvinte aproapele nostru este acela care transformă mila în faptă, cel care se vede în celălalt pe sine, renunță la egoismul său și se raportează la celălalt (la tu).

Mântuitorul desființează barierele noțiunii de aproapele, căci pentru Hristos spune Sfântul Apostol Pavel nu mai este “nici iudeu, nici elin; nu mai este rob nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3,28). “Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur, și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber ci toate și întru toți Hristos” (Coloseni 3,11). “Căci nu este deosebire între iudeu și elin, pentru că Același este Domnul tuturor, Care îmbogățește pe toți cei ce-L cheamă pe El” (Romani 10,12).

Noutatea creștinismului în ceea ce privește noțiunea de aproapele o reprezintă porunca Mântuitorului de a iubi chiar și pe vrăjmașii noștri, pe cei care ne urăsc sau ne bleastemă. Mântuitorul nu numai că ne-a poruncit lucrul acesta ci El însuși l-a împlinit prin jertfa Sa pe cruce din iubire pentru noi. Chiar și în acele momente Mântuitorul îi iubea și se ruga pentru răstignitorii săi. “Jertfa Mântuitorului de pe Golgota, prin care se pecetluiește legea noului așezământ, nu este o jertfă făcută numai pentru poporul Israel, ci pentru toți credincioșii. De aceea toți sunt îndreptățiți să ia parte la aceasta (mântuirea în Iisus Hristos), ca fii ai aceluiasi Dumnezeu și ca ființe spirituale pentru care Hristos a pătimit moartea de bunăvoie” .

A iubi pe aproapele nostru este uneori dificil, dar a iubi pe vrăjmașul nostru este cu neputință de împlinit fără Hristos. “Pentru că Hristos a murit și pentru vrăjmașii noștri, pentru că a plătit preț de sânge pentru răscumpărarea lor, putem să îi iubim, să-i binecuvântăm și să ne rugăm pentru dânsii-de dragul lui Hristos, nu al vrăjmașului” .

În Vechiul Testament cea mai grăitoare faptă de iubire a vrăjmașului, este săvârșită de regele David, care deși prigonit de Saul multă vreme, în momentul în care Saul a căzut în mâinile lui David, acesta l-a iertat și nu l-a pedepsit cu moartea. Astfel răbdarea sa i-a adus mari foloase spirituale. David a respectat cuvintele Domnului: “Iertați de aveți ceva împotriva cuiva ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte vouă greșalele voastre” (Marcu 11,25), deși nu cunoscuse cuvântul Evangheliei, “s-a ridicat până la înălțimea înțelepciunii ei” .

Cu toate acestea trebuie să menționăm, că și aceste acte de iubire a vrăjmașului erau îndreptate tot către cei de un neam cu ei, iubirea față de vrăjmașii de alt neam fiind de neconceput. Chiar și vrăjmașii de un neam cu ei erau greu de acceptat, iubirea lor fiind un act foarte rar întâlnit. De cele mai multe ori vrăjmașii erau tratați cu ostilitate, cu ură sau chiar cu pedepse. Nu trebuie să uităm că în Vechiul Testament se practica și legea talionului, adică a răzbunării sângelui, ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Aceasta nu are nici un fel de tangență cu porunca iubirii vrăjmașilor dată de Mântuitorul în Noul Testament.

“Iubirea de vrăjmași arată în chipul cel mai lămurit că agape nu-i ceva crescut firesc din niscaiva native înclinări ale omului, ci este roada acelei stări de îndumnezeire pe care el și-o dobândește prin acceptarea comuniunii cu Dumnezeu și prin lupta aspră de înfrânare a pornirii lor spre mânie, ură și răzbunare” .

Iubirea de vrăjmași are rolul de a ne elibera de rău, căci dacă răspundem răului vrăjmașului nostru cu rău, “răul care era limitat numai la dușmanul nostru, acum s-a întins și asupra noastră, în loc de un singur rău, dușmanul nostru, acum sunt doi: dușmanul nostru, și noi, dușmanul dușmanului nostru”. În schimb dacă eu răspund răului cu bine, cu iubire “răul a primit o lovitură mortală, cel puțin într-unul din subiectele lumii acesteia: în subiectul tău”. “Domnul nostru Iisus Hristos ne-a spus că, mai presus de orice, adevărații săi ucenici, vor fi recunoscuți prin dragostea lor”.

OPERA RĂSCUMPĂRĂTOARE A LUI HRISTOS. NOTE HERMENEUTICE LA EPISTOLELE CĂTRE EFESENI, COLOSENI, EVREI, ROMANI

Dikaiosis (îndreptarea) - argumentarea teologică a Sf. Apostol Pavel în Epistolele sale

Tema îndreptării [dikaiosis] a fost pusă de la început ca o problemă. Experiența mântuirii în Hristos pe care o trăiau primii creștini era necesar să fie exprimată și teologic. Se știe ca această operă a realizat-o primul sfântul apostol Pavel. Iar el s-a găsit de la început în fața problematicii pe care o impuseră acestei teme iudaizantii, care priveau mântuirea mai degrabă cu referire la Lege decât la Hristos.

Încă în Evangheliile sinoptice iudeii - fariseii - se socoteau ei înșiși drepti [dikaioi], fiindcă urmau anumitor dispoziții ale Legii. Această dreptate a lor a fost însă condamnată cu asprime de Domnul, Care i-a chemat pe oameni să caute dreptatea lui Dumnezeu [dikaiosyne tou Theou] (Matei 23,1-36, Matei 6,33).

Acestei „dreptăți” a lui Dumnezeu, se știe, profeții îi dăduseră deja drept conținut virtutea și credincioșia, iubirea de oameni și milostenia lui Dumnezeu. Pentru ei „drept” în mod fundamental este omul virtuos, neprihănit, sfânt, care păstrează comuniunea dreaptă cu Dumnezeu și semenii. Acest conținut al termenului „dreptate” îl regăsim și în textele de la Qumran. Fariseii și creștinii iudaizanti pierduseră conținutul de mai sus al termenilor „dreptate” și „drept”. Mântuirea lor nu mai depindea de Dumnezeu, ci de ținerea anumitor porunci ale legii. Poziția de mai sus a profeților și a Domnului a fost dezvoltată și ridicată la rang de teologie de Pavel, ca prin această să se confrunte cu iudaizantii. „Dreptății din lege” (Flp 3, 6) el îi opunea „dreptatea din Dumnezeu” (Flp 3, 9).

De aceea, termenii folosiți de Pavel (dreptate, îndreptare [dikaiosyne, dikaidisis] ș.a.) nu pot fi înțeleși decât numai în legătură cu disputa iudeo-creștină care au tulburat primul secol creștin.

Evenimentele care s-au petrecut în Antiohia și în Ierusalim, criza foarte acută din Galatia și tulburarea pe care a provocat-o mai târziu Epistola către Romani, desenează cadrele istorice ale problemei pe care s-a străduit să o soluționeze apostolul. Cercetările istorice mai noi au atras atenția asupra faptului că adversarii lui Pavel nu trebuie căutați atât între creștinii proveniți dintre iudei, cât între frații mincinoși [pseudadelphoi] adepți ai fariseilor „furișati” (pareisaktoi; Gal 2, 4) între aceștia. E vorba de iudei naționaliști, care nu numai că se furișaseră în comunitățile creștine în scopurile lor politice, dar prin argumente teologice influențau pe unii iudeo-creștini pentru ca în lupta împotriva Romei să folosească numărul în continuă creștere al iudeilor sau păgânilor care veneau la credința creștină. Oricare ar fi gradul de adevăr al acestei teze, ea contribuie la delimitarea problemei abordate de Pavel. Așa cum problema hristologică a acestei perioade o constituia natura lui Mesia, tot așa problema soteriologică o constituia natura mântuirii.

Ce anume constituie mântuirea [soteria]? Organizarea vieții în jurul unei legi și ținerea unor porunci sau înălțarea omului la un nou mod de existență, pe care apostolul îl numește creație nouă, viață în Hristos, înfiere, moștenire [nea ktisis, en Chriso zoe, kleronomia]? Iudaizantii urmăreau să se mântuiască reconstituindu-și tradiția și în acest scop Legea le era de folos. Pentru Pavel însă, chiar și cele mai remarcabile tradiții și valori omenești erau „nimicuri” (Flp 3,8), fiindcă pentru el nu exista în realitate decât numai Hristos. Acest hristocentrism constituie temelia soteriologiei pauline. În acest punct se află ruptura sa teologică cu iudaizantii. Din acest adevăr decurge, ca dintr-un punct capital, relativizarea observată în teologia lui Pavel a oricărui alt element în îndreptare și depășirea radicală a oricărei antiteze între diferiți factori implicați în îndreptare. Potrivit lui Pavel mântuirea stă în faptul de a ne răstigni împreună cu Hristos, de a învia împreună cu Hristos și a ne îmbrăca în Hristos. „Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci câți în Hristos Iisus v-ați botezat, pe Hristos L-ați îmbrăcat” și, prin urmare, „nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici om liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască” (Gal 3, 26-28). De aceea, pentru Pavel, problema

îndreptării se rezumă în esență la gradul în care mântuirea este un eveniment antropocentric sau teocentric.

Această poziție împiedică apostolului să aibă o importanță capitală: nu oferă posibilitatea de a ne apropia de nucleul gândirii lui, acolo unde teologia sa se luminează de la sine și toate disjuncțiile și antitezele (lege sau har, credință sau fapte ș.a.) datorate unor teorii fragmentare, plecate din alte premise, nepauline, se dovedesc în realitate inexistente.

Antiteza dintre răscumpărarea de către Hristos și eficiența Legii mozaice în actul mântuirii (Galateni 4,5)

Mai întâi este incontestabil că apostolul Pavel nu e pornit împotriva Decalogului, nici în general împotriva Vecinului Testament - „să nu fie!” (Rm 3, 31)²⁶ -, ci împotriva legii fariseilor, îndeosebi atunci când aceasta e instituită drept centru și izvor exclusiv al mântuirii. Se pronunță împotriva ei dintr-un motiv practic: fiindcă ea nu poate să-l mântuiască pe om. Iar tot ceea ce nu-l mântuiește pe om sfârșește negreșit în înstrăinarea lui (Rm 1, 21-31). Vechiul Testament este pentru Pavel un element al adevărului. Dar Adevărul este Hristos. Astfel, corect privit, Vechiul Testament este apreciat. „Or făgăduințele au fost rostite lui Avraam și seminției [urmașului] lui ... care e Hristos” (Ga 3,16); prin urmare, dacă sunteți ai lui Hristos, atunci sunteți sămânță a lui Avraam” și, prin urmare, „moștenitori potrivit făgăduinței” (Ga 3, 29). Legea nu este în sine rea, ci devine rea, atunci când își pierde orientarea naturală spre Hristos. „Cei ce vă îndreptați în Lege, ați fost desființați de la Hristos, ați căzut din har” (Ga 5, 4) fiindcă „sfârșitul Legii este Hristos spre dreptate pentru oricine crede” (Rm 10,4). Pavel nu face economie de analize ample și pătrunzătoare, ca să facă limpede credincioșilor din Roma posibilitatea ca Legea să fie în același timp folositoare și păgubitoare (Rm 7,10,11), și ca să aprecieze și să salveze Legea în Hristos. „Desființăm deci noi Legea prin credință? Să nu fie! Ci statornicim Legea” (Rm 3, 31).

În al doilea rând, în acest mod faptele bune (Tit 3,8) (supunerea trupului 1 Cor 9,27 ș.a.) sunt și ele elemente de adevăr și sunt apreciate. Polemica apostolului împotriva iudaizanților nu privește forma vieții creștine, ci ființa ei. Apostolul consideră de prisos disputele privitoare la formă (Tit 3,9). Faimoasa antiteză dintre Pavel și Iacob în ce privește chestiunea faptelor este inexistentă pentru Sfânta Scriptură. Linia de demarcație este aici radicală. Pavel opune cărnii duhul, cu alte cuvinte autarhiei antropocentrice îi opune teonomia. Acest sens îl are pasajul fundamental: „Deoarece necunoscând ei dreptatea lui Dumnezeu și căutând să și-o statornicească pe a lor proprie, nu s-au supus dreptății lui Dumnezeu” (Rm 10,3). Pe această antiteză, de altfel radicală, între trup și duh insistă apostolul scriind și galatenilor: „Cine seamănă în trup/carne, zice, va secera stricăciune; iar cine seamănă în duh va secera viață veșnică” (Ga 6, 8), nemurirea (Gal 6,8). Credincioșii trebuie să semene în carnea duhovnicească a lui Hristos, adică să răstignească împreună cu Hristos orice element al lumii acesteia, ca să-l primească iarăși nemuritor ca pe o creație nouă. Astfel, toate elementele acestei lumi: Legea și înseși eliberarea de Lege, tăierea-împrejur și ne tăierea împrejur, devin secundare și în esență neimportante. „Căci în Hristos nici tăierea-împrejur nu este ceva, și nici ne tăierea-împrejur, ci creația nouă” (Ga 6,15). Ceea ce există („este”) în mod real e Hristos și creația nouă în El și prin El. De aceea, faptele neevaluate în Hristos sunt nimic, iar atunci când se constituie într-un centru autonom de mântuire ele sunt urâciune.

În aceeași perspectivă abordează apostolul, în al treilea rând, tema credinței. Vorbește despre ea cu un accent special, deoarece dacă este ușor să admită cineva că există fapte în afară de Hristos, credința nu poate fi înțeleasă fără El. Pe de altă parte, faptele sunt simple acțiuni omenești care din ele însele - întrucât „plata celui ce face fapte nu se socotește după har, ci după datorie” (Rm 4, 4) - conduc la lăudăroșenia deșartă. Ele au însă valoare și sunt desigur indispensabile ca fapte ale credinței, eu alte cuvinte ca un mod de viață nou, orientat spre Hristos. Acest nou mod de viață e numit de Pavel în principal credință. Iar credința are drept conținut adevărat al ei iubirea, fiindcă „dacă aș avea toată credința, încât să pot muta din loc și munții, dar n-am iubire, nimic nu sunt” (1 Co 13, 2). În acest caz nu sunt necesare multe explicații ca să se înțeleagă faptul că, după Pavel, lui Avraam i s-a socotit ca dreptate ieșirea sa din pământul rudelor lui, precum și toate cele trăite de el în continuare, întrucât, ca evenimente ale ascultării și iubirii, ele erau în esență evenimente ale credinței. Binecuvântarea i se dă ca premiu al ascultării. „Și se vor binecuvânta în sămânța ta toate neamurile pământului, pentru că ai ascultat glasul Meu” (Fc 22,18). Ascultarea de glasul lui Dumnezeu sau încrederea în Dumnezeu nu este, prin urmare, o faptă care decurge din Lege, ci din credință, cu alte cuvinte e însăși credința. Când

apostolul vorbește de credință, se referă pentru timpurile Vechiului Testament la viața lui Hristos care avea să fie și, prin urmare, la viața în Hristos. Credința îl face drept/îndreptează [dikaios] pe om tocmai fiindcă este viața nouă în Hristos, adică singura care face viu cu adevărat. În ultima analiză însă, nu credința îl mântuiește pe om, ci Hristos. Pavel nu spune că e făcut drept cel care crede în El, ci spune că acela care crede e făcut drept în El. Creație nouă pentru el este creația înviată, făcută vie și nemuritoare în carnea Domnului: aceasta este credința devenită dreptate.

Se știe că această credință care face viu de mai sus e opusă cu vehemență credinței moarte și de apostolul Iacob. „Ce folos, frații mei, dacă zice cineva că are credință, dar nu are fapte? Oare poate credința să-l mântuiască” (Iac 2,4). În realitate, cum s-a spus deja, faimoasa opoziție între Pavel și Iacob este inexistentă. Un studiu mai aprofundat în lumina analizelor de mai sus al Epistolei lui Iacob arată că acesta nu are în vedere corectarea lui Pavel, ci corectarea unor învățători goi [de conținut], cum îi numește el (Iacob 2,20; 3,1); rămânând la suprafața lucrurilor, aceștia foloseau cuvinte goale și se lăudau pentru credința lor moartă și nelucrătoare. Diferiți în terminologie, Iacob și Pavel coincid în esență. Ambii condamnă lăudăroșenia antropocentrică datorată credinței moarte (Iacob) sau faptelor moarte (Pavel).

E prin urmare sigur că pentru Pavel opoziția stă în diferența între credința în Hristos și faptele Legii, cu alte cuvinte între Hristos și Lege, între duh și carne, între dreptatea din Dumnezeu și dreptatea proprie din lege, între teonomie și autonomie. Ulterior însă, această antiteză fundamentală a fost uitată și au fost căutate antiteze în altă parte. De aceea, în timp ce apostolul opune faptelor Legii credința în Hristos, mai târziu mulți au vrut să opună în general faptelor credința. Pavel însă consideră vrednice și necesare în Hristos atât faptele, cât și credința. Aceste două elemente sunt pentru el una: sunt dimensiuni ale vieții unice și unitare în Hristos.

Hristos - centralitatea și conținutul autentic al îndreptării omului

Din cele de mai sus rezultă că dreptatea lui Dumnezeu, adevărata viață pentru om „mărturisită” de Lege și de Profeți, „S-a arătat acum” în Hristos (Rm 3,21). Îmbrăcarea omului în Hristos prin dreptatea lui Dumnezeu reprezintă tocmai îndreptarea, „căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (Ga 3, 27). Aceasta s-a întâmplat „când a venit plinirea vremii”, când „Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (Ga 4,4-5). Ca fii am primit „în inimile noastre” Duhul Fiului, „Care strigă Avva! Părinte!” (Ga 4, 6). Urmarea cea mai importantă a acestui fapt e aceea că nu mai suntem robi, ci fii. Astfel, dacă suntem „fii”, am fost făcuți și „moștenitori” în El (Ga 4, 7), „moștenitori ai lui Dumnezeu și comoștenitori ai lui Hristos” (Rm 8,17). Discutând cu iudaizantii legaliști, această nouă stare a realității în Hristos, sau noutatea creației, apostolul Pavel o numește îndreptare [dikaiosis]. Ulterior, înțelegând-o în chip autentic și tâlcuind-o în chip inspirat, Părinții Bisericii au numit-o îndumnezeire [theosis].

Pe de altă parte, așa cum am văzut mai sus, apostolul nu se limitează la termenul îndreptare. Folosește multe noțiuni paralele, care atribuie un conținut duhovnicesc îndreptării în Hristos: împăcare, reîmpăcare, mântuire, sfințire, răscumpărare, eliberare, înfiere, moștenire, naștere din nou, reînnoire, transfigurare. Folosește termenul „îndreptare” fiindcă îl foloseau adversarii lui. Preferă să creeze însă termeni noi, prin care dă un conținut mai autentic îndreptării și prin care termenul îndreptare trebuie să fie în chip obligatoriu interpretat.

Deosebit de revelatoare pentru această chestiune este cercetarea filologică a epistolelor lui Pavel întreprinsă de către L. Cerfaux. „Termeni care privesc pe Duhul Sfânt și viața în Hristos, scrie acesta, sunt distribuiți uniform în toate textele pauline. Acest lucru nu este însă valabil pentru termenii «îndreptare» și «dreptate». Absenți cu totul din cele două Epistole către Tesaloniceni, acești termeni se concentrează în Epistolele către Romani și Galateni. Nu apar însă decât numai sporadic în restul epistolelor, cu o singură excepție în Epistola către Filipeni, unde Pavel revine și vorbește despre viața lui în iudaism”.

În capitolul trei al acestei din urmă epistolă regăsim un paragraf în care se concentrează magistral toate cele de mai sus: „Păziți-vă de câini! Păziți-vă de lucrătorii cei răi! Păziți-vă de tăierea-împrejur, căci noi suntem tăierea-împrejur, noi cei care îi slujim lui Dumnezeu în duh și ne lăudăm în Hristos Iisus, și nu ne bizuim pe trup, deși eu aș putea să mă bizui pe trup. Dacă un altul socotește că se poate bizui pe trup, eu cu atât mai mult: tăiat-împrejur la opt zile; din neamul lui Israel; din seminția lui Veniamin; evreu din evrei; după lege fariseu; după zel, prigonitor al Bisericii; după dreptatea din

Lege, Iară prihană. Dar pe cele care-mi erau câștig, pe acestea le-am socotit pentru Hristos pagubă. Mai mult însă, pe toate le socotesc pagubă din pricina covârșirii cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, de dragul Căruia m-am lăsat păgubit de toate și le socotesc gunoaie, ca să-L câștig pe Hristos și să mă aflu în El, neavând ca dreptate a mea pe cea din Lege, ci prin credința lui Hristos dreptatea din Dumnezeu pentru credință; ca să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și părășia pătimirilor Lui, conformându-mă morții Lui, ca să ajung cumva la învierea cea din morți” (Flp 3, 2-11) .

„Îndreptarea în Hristos” - dimensiunea hristocentrică a răscumpărării după epistolele pauline

Determinând astfel conținutul îndreptării în Hristos, care constă în înnoirea și vivificarea [kainopoiesis kai zoopoiesis] omului în Hristos, apostolul Pavel vorbește și de modul prin care Hristos a realizat o dată pentru totdeauna în trupul lui această îndreptare, iar omul și-o însușește în Hristos. Modul însușirii îndreptării de către om l-am examinat mai înainte analizând noțiunea paulină a credinței: credința făcută activă prin lucrările sacramentale și ascetice îl altoiește pe om în Hristos, îl face viu și îl îmbracă în dreptatea trupului/cărnii lui Hristos.

Cum anume a realizat însă Hristos în trupul/carnea Lui vivificarea și îndreptarea firii omenеști? Această învățătură a apostolului Pavel nu este sistematică. Nu insistă asupra unui punct al operei răscumpărătoare a Mântuitorului, ci subliniază ocazional diversele aspecte ale operei Lui răscumpărătoare, referindu-se în mod concret la Domnul mort și înviat, activ personal în Biserică.

„Dându-Se pe Sine pentru păcatele noastre” (Rm 4, 25), Domnul a șters „înscrișul împotriva noastră..., piro-nindu-l pe cruce” (Col 2,14), prin ascultarea Lui a îndreptat neascultarea lui Adam, restaurându-i pe oameni în poziția corectă față de Dumnezeu și i-a făcut drepti „pe cei mulți” (Rm 5,19); ne-a eliberat „de păcat” (Rm 6,18); „în sângele Lui” rânduind dinainte de Dumnezeu „jertfa de ispășire prin credință” (Rm 3, 25), „ne-a răscumpărat din blestemul Legii” (Ga 3,13), întrucât „S-a dat pe Sine însuși preț de răscumpărare pentru toți” (1 Tim 2, 6), „făcându-Se blestem pentru noi” (Ga 3,13); a zdrobit pe diavol „dezbrăcând puterile și stăpânirile” de toată puterea și, mai mult, „triumfând asupra lor în Sine însuși, le-a dat pe față” (Col 2,15); a surpat peretele din mijloc „al zidului”, ucigând dușmănia „în trupul Lui” și i-a împăcat pe Dumnezeu și pe oameni, făcându-i iarăși prieteni și „făcând cele două una” (Ef 2,14-16); iar la sfârșit, înviat din morți, S-a făcut „părgă/primitie a celor adormiți” (1 Co 15,20) ne-a făcut vii împreună” cu El pe noi „cei ce eram morți în greșeli” (Col 2,13), iar în timpurile din urmă îi „va aduce împreună cu El și pe cei adormiți” (1 Tes 4,14) adică pe cei care au murit în chip natural.

Aceste puncte ale învățurii apostolului Pavel au fost comentate pe larg de Părinții Bisericii. Mai târziu însă tema modului prin care Hristos a realizat în trupul Lui răscumpărarea neamului omenesc, ridicată la rang de problemă teoretică, a constituit, cum se știe, principala problemă hristologică și soteriologică a teologilor scolastici din Apus.

Apostolul Pavel însă nu insistă în mod special asupra acestei chestiuni. Vorbind despre Hristos, el se referă întotdeauna, cum am văzut, la Iisus-ul concret, mort, răstignit, îngropat și înviat. În aceste opere centrale ale Domnului, și îndeosebi în învierea Lui, el vede vivifica-rea și înnoirea trupului omenesc, adică mântuirea. Dar aici sunt necesare unele precizări fundamentale: centrul de greutate pentru Pavel nu este pus pe răstignire, moarte sau înviere ca teme teologice. Centrul și singurul izvor și principiu dominant al învățurii lui Pavel este însuși Domnul Iisus Hristos răstignit și înviat, Care constituie în persoană vivificarea și sfîntirea credincioșilor.

O concepție analogă despre îndreptare ca vivificare, desăvârșire și sfîntire în Hristos o regăsim și în Epistola către Evrei, pe care trebuie să o studiem în cadrul învățurii apostolului Pavel.

În această epistolă, în care e intensă învățătura profetică despre mântuire, „Întâiul Născut” (1, 6) al Tatălui, Care este „reflexul strălucirii slavei și întipărirea existenței/ipostasei Lui” (1, 3) , Care a întemeiat pământul și cerul, „pentru Care sunt toate și prin Care sunt toate” (1, 10), e adus „în lumea locuită” (1, 6) , „se aseamănă întru totul fraților” (2,17), e desăvârșit „prin pătimire” (2,10), și „desființează prin moarte pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul” (2,14), îi eliberează pe cei care de „frica morții erau ținuți în robie toată viața” (2,15) și se face Arhiereu mare (4,14), „milostiv și credincios” (2,17), al poporului „la Dumnezeu” (2,17).

Ca Arhiereu, Hristos conduce casa Lui, care „suntem noi” (3,6), o călăuzește la „odihna sabatică”, odihnă care nu constă pur și simplu în intrarea poporului în pământul Canaan (Evrei 3,17-4,11), ci intrarea „în ziua a șaptea” (Evrei 4,1-11), cu alte cuvinte în odihna lui Dumnezeu „de toate

lucrurile Lui” (4,4) . Ziua a șaptea o face desăvârșirea prin realizarea scopului ei. Iar această desăvârșire constituie făgăduința a cărei realizare e „nestrămutarea sfatului” (6,17) lui Dumnezeu. Întâlnim aici concepția fundamentală a mântuirii (desăvârșirii/îndreptării) ca eveniment nu antropocentric, ci hristocentric.

Într-adevăr, potrivit acestei epistole, desăvârșirea n-a venit prin „preoția levitică” (7,11), fiindcă pentru început pruncii aveau părtășie de sânge și trup” (2,14) . și în continuare „binevestindu-li-se n-au intrat în odihnă” (4,6) lui Dumnezeu. De aceea „s-a ridicat un alt preot” (7,11) „din Iuda” (7,14). Care nu e potrivit legii unei porunci trupesti, ci potrivit puterii unei vieți nepieritoare”(7,16). Întrucât, într-adevăr, Legea n-a desăvârșit nimic”, era nevoie „să ni se aducă o nădejde mai bună, prin care să ne apropiem de Dumnezeu” (7.19). Acest Preot, Care nu este „după rânduiala lui Aaron”, ci „după rânduiala lui Melchisedec” (7, 11), „a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta (Sfintelor] prin însuși Sângele Său, aflând o răscumpărare veșnică” (9.12). El este „desăvârșitorul” (12. 2).

Iar Sfânta Sfintelor, unde „a intrat El ca Înainte-mergător pentru noi” (6, 20), e definită de Epistola către Evrei drept „partea mai dinăuntru a catapetesmei” (6,19) și, mai ales, drept „acea odihnă” (4,11) cu care „S-a odihnit Dumnezeu în ziua a șaptea” (4,4) și în care a intrat „Cel care a devenit Arhiereu în veac” (6, 20) după ce a asumat în El însuși creația „străbătând cerurile (4,14). „Căci Hristos n-a intrat într-o Sfânta [Sfintelor] făcută de mâini, copie/replică [antitypon] a celei adevărate, ci în cerul însuși, ca să se înfățișeze pentru noi înaintea feței lui Dumnezeu” (9, 24) . De aceea, credincioșii care „s-au făcut părtași ai lui Hristos” (3,14) sunt și „părtași ai unei chemări cerești” (3,1), sunt făcuți „drepti” (12, 23) în veac și „moștenitori ai făgăduinței” (6,17) în Hristos „pe Care” Dumnezeu „L-a pus moștenitor a toate” (1,2). Astfel umanitatea devine „adunare a întâinăscuților înscrisi în ceruri”, „cetate a Dumnezeului Celui viu”, „Ierusalim ceresc”, „adunare de sărbătoare de îngeri” (12, 22-23).

Din acest rezumat devine evident faptul că, potrivit Epistolei către Evrei, mântuirea este reconstituirea, vivificarea și desăvârșirea de către Hristos, în jurul lui Hristos și în Hristos a vieții „lumii” (1, 6) și a „toate” (2,10) și oferirea lor lui Dumnezeu în Hristos și de către El ca Arhiereu. Astfel toate se întorc la Cel pentru Care „au fost create” și prăpăstiile sunt desființate; viața își găsește astfel „Alfa și Omega... începutul și sfârșitul” , armonia și continuitatea; și tocmai acest fapt constituie îndreptarea ei. Vrând să arate sau mai de grabă să descopere această realitate, autorul inspirat al Epistolei către Evrei pune în centrul teologiei sale pe Hristos ca Arhiereu „după rânduiala lui Melchisedec” (5, 6). Acest fapt e văzut de autor în chip concentrat și interpretat de el fericit și caracteristic atunci când îl numește pe Hristos, Împărat al păcii” și „Împărat al dreptății” (7, 2).

Analiza de mai sus a arătat, cred, că în primul secol creștin problema îndreptării s-a pus numai în mod ocazional. Iar termenul „îndreptare” a rămas unul parțial. A fost folosit desigur de apostolul Pavel în disputa sa cu iudaizantii, fiind ridicat de el la rangul de termen universal al teologiei ortodoxe, unul care exprimă în chip autentic taina mântuirii. Dar în final nu s-a impus și îl întâlnim numai în textele care tratează această problemă. Alți termeni, cum sunt, de exemplu, înfiere, moștenire, creație/făptură nouă, comuniune, viață în Hristos ș.a., au fost considerați mai reușiți de însuși Pavel. Și acești termeni determină nu numai conținutul termenului „îndreptare”, dar și interpretarea lui autentică.

Centrul problemei și perspectiva în care a abordat-o și soluționat-o apostolul Pavel este. În ultimă analiză, dilema între carne/trup și duh, adică între autonomie și teonomie, între antropocentrism și hristocentrism. Proclamând faptul că mântuirea omului o constituie exclusiv Domnul Iisus Hristos, apostolul Pavel a dat factorilor care-l unesc pe om cu Hristos și creează mântuirea - credinței, faptelor bune, harului. Legii ș.a. - semnificația lor corectă și conținutul lor real. Departate de a se opune unii altora, acești factori constituie oferte hristificării omului și dimensiunile vieții sale noi în Hristos și ale creației/făpturii noi.

Efortul apostolului constă în purificarea tuturor acestor factori de elementele lor antropocentrice, care reprezentau un real pericol de a le transforma chiar și în acea epocă în funcții autonome și, prin aceasta, de a muta astfel nădejdea credincioșilor de la Mântuitorul Hristos spre crearea sau căutarea antropocentrică a mântuirii: o mântuire creată prin păzirea unor porunci cu valoare de lege și prin realizarea unor fapte, și căutată printr-un atașament psihologic și sentimental față de Dumnezeu.

Devine evident astfel că întreaga problematică ulterioară a temei îndreptării - efortul de accentuare unilaterală a credinței sau faptelor, a harului sau naturii ș.a. -, precum și formularea

sistematică ulterioară acestei dogme - ființa, pregătirea și termenii îndreptării, a îndreptării necredinciosului și îndreptarea dreptului sau mântuirea celui îndreptat ș.a. - nu au motive legitime să caute puncte de sprijin în Pavel, nici să fie proiectate în acesta.

Răscumpărarea ca jertfă: „Iisus Hristos Cel ce aduce și Cel ce se aduce”. Incursiune hermeneutică în Epistola către Evrei

În această secțiune ne propunem să încadrăm răscumpărarea în sensul jertfei hristice, în scopul de a preciza că toate aceste aspecte ale răscumpărării se precizează unele pe altele într-o complementaritate totală și nu fracționară. Aceasta este perspectiva ortodoxă: dimensiunea unitară a celor trei aspecte ale Răscumpărării. Sfântul Apostol Pavel a dezvoltat Răscumpărarea ca Jertfă a lui Hristos într-o manieră unică în mod special în Epistola către Evrei. Dar, înainte, ne propunem o analiză fenomenologică a jertfei, urmând în acest sens ideile trasate de Părintele Constantin Galeriu în celebra sa lucrare Jertfă și Răscumpărare: „Jertfa e o experiență profundă și universală a omului. Element constitutiv al religiei - domeniul ei specific, istoria ne arată că nu există religie în care ideea și actul de jertfă să nu reprezinte sâmburele întregii ei vieți, constanta în jurul căreia se desfășoară toate manifestările sacre ale oricărei comunități omenești. Împreună cu rugăciunea, poate mai adânc decât aceasta, - și Biblia dă o indicație în acest sens: oamenii înainte de a-L chema pe nume pe Dumnezeu (Fac. IV, 26), îi ofereau sacrificii (IV, 3) -, jertfa se descoperă a fi actul originar de deschidere și comunicare, de împlinire prin dăruire. Și dacă Dumnezeu», jertfa, în afirmarea ei autentică, e tocmai această legătură prin excelență; jertfa se identifică cu ființa religiei însăși.”

Jertfa are mai mult sensuri: mijlocitor al comuniunii desăvârșite, creator, ca aspirație spre continuă depășire și înnoire, răscumpărător. Fiind prin esență renunțare, lepădare de sine, jertfă este căutare dincolo de sine, se descoperă deci că o cale de unire, de comuniune. Renunțând la mine, eu afirm pe Altceva și în același timp sunt afirmat și întemeiat prin El. În stare de jertfă ni se descoperă și îl afirmăm pe Dumnezeu ca transcendență infinită. În deschiderea către El, către valorile pe care ni le împărtășește, îi ascultăm mesajul, cuvântul, îi lucrăm poruncile.

În jertfă e prezent și-l afirmăm pe aproapele, chipul lui divin, darul cu care se revelează și el în acest act sacru de comuniune. În jertfă mă sesizez, mă descopăr pe mine, îmi surprind forță spirituală, posibilitățile, darul și capacitatea de dăruire. Jertfă înfăptuiește astfel relația atotcuprinzătoare și desăvârșită. Firește nu ne putem cuprinde total, nu ne putem epuiza spiritual unii pe alții în relațiile dintre noi. Rămâne mereu un fond inepuizabil de dar, fondul haric și inobiectivabil al persoanei “omul tainic al inimii”. Dar în actul jertfei se revelează ultima adâncime a făpturii. Jertfă e un grai al esenței, redat de psalmist prin cuvintele: “adânc pe adânc cheamă”. Îl situează în modul cel mai real pe credincios fata în față cu Dumnezeu și scoate la lumină deodată și relația autentică, originară, reactualizată în liturghie prin: “Ale Tale dintru ale Tale...”, și restaurarea acestei relații după cădere prin ispășire. Căci și ispășirea e tot o cale spre Comuniune.

Jertfă ni se arată a fi astfel, după expresia consacrată “coincidentia oppositorum”. Și, propriu-zorbind, într-o viziune mai autentic ortodoxă de cum a exprimat-o teologul romano-catolic Nicolaus Cusanus: “coincidentia oppositorum”, nu în sensul de unitate a celor opuse, termen care poate implica o tensiune potrivnică, ci de unitate a distinctelor (unite d'alterites). Tensiunea potrivnică trece, distincția prin vocație rămâne. Iubirea ca sursă a jertfei întemeiază însă unitatea diferit, potrivit ordinii în care viază; când vine de la Dumnezeu e dar; când eu ofer ceva lui Dumnezeu, ofranda mea e jertfă; e sacrificiu, de la “sacrum facere”, a face sfânt, a sfinți; între semeni ea devine o servire iubitoare. În felul acesta, iubirea ziditoare se afirmă într-o întreită direcție; prin dar, prin jertfă și prin servire. Unică în principiu, iubirea e unitară și indivizibilă și în lucrarea ei.

Orice jertfă adusă lui Dumnezeu de o persoană consacrată, e o înălțare în valoare a întregii Biserici; ea împărtășește pe toți membrii comunității din roadele ei și, totodată, cel ce jertfește e susținut spiritual și material de toți. Nici pustnicul nu este singur în nevoințele lui. “După chipul lui Hristos adevăratul pustnic ia cu el, acolo în pustie, omenirea toată, strânsă în inima lui. Noi toți ne “canonim” în el și numai așa el biruiește”.

De asemenea, când slujesc aproapelui, în relația mea cu el, și Dumnezeu e de față, e martor. De aceea, adesea îl și luăm ca martor. Experiența imediată ne arată acest lucru. În orice întâlnire și în orice conlucrare noi nu ne oferim niciodată numai unul celuilalt. Ne unim totdeauna în numele unui adevăr, unui ideal comun și urzim împreună un rod comun “opera noastră”. Mijlocitorul dintre noi e întotdeauna o prezență reală și spirituală, unitivă și creatoare. Între mine și tine stă sau adevărul,

binele, care ne apropie, sau răul care ne dezbină. Acel bine sau adevăr, ideal sau valoare, spirituală și materială totodată, constituie “puntea ontologică”, esența comuniunii autodăruirii noastre reciproce.

Și, jertfind împreună aceluiasi bine și adevăr, noi ne împărtășim împreună din el și ne zidim împreună în el. Iar faptul acesta ne înalta spiritual, ne îmbogățește, ne face să creștem și să devenim mai mult decât ceea ce suntem. Comuniunea noastră nu e simplă adunare aritmetică, o îmbinare de forje, ci o împlinire “un întreg care depășește suma părților”.

În această depășire se dezvăluie neîndoios realitatea prezenței harice care unifica și împlinește; “Când dai o masă, cheamă pe săraci, pe schilozi. Va fi ferice de tine, că nu au cu ce să-ți răsplătească, dar ți se va răsplăti la Înviere” (Luca 14, 13-14), sau “Când doi sau trei se adună în numele Meu, Eu sunt în mijlocul lor” (Matei 18, 20). Această prezenta e sesizabilă oriunde, când cei ce se întâlnesc lasa să se deschidă izvorul divin al dragostei.

Jertfă nu e numai comuniune. Ea nu-și epuizează sensul în acest echilibru, ca un fel de deschidere și comuniune contemplativă. Nu e numai un act de împăcare cu Dumnezeu și cu lumea și nici numai un act de îmblânzire, de potolire a mâniei de faptele distrugătoare de unitate ale egoismului. Nici chiar adorarea, “visio beatifica” a credinciosului contemplativ, nu reprezintă ultimul sens al jertfei. Rațiunea profundă, esențială a jertfei e creația. Jertfă e instrumentul creației și scopul său final e creația. Nu-și află împlinirea decât în creație, iar fără creație, fără să zidească într-un fel, e deșartă, zadarnică, o formă pietrificată; își pierde rațiunea ei autentică, originară.

Prin Revelație, noi afirmăm totodată: Dumnezeu e iubire, Dumnezeu e creatorul, căci iubirea se afirmă creând. Creația își are explicația, sursa, în iubire, în dăruire. Ea e fiica iubirii; “Unul este adevărul care stăpânește de la picioarele tronului mării și care se întinde până la cea mai mică umbră a celei mai neînsemnate fături: dragostea”, mărturisește un nevoitor atonit. “Ea este izvorul din care țâșnește veșnic noianul de curgeri sfinte ale harului, din cetatea lui Dumnezeu, udând toată făptura, spre rodire de viață. Ea este “adâncul care cheamă adâncul”. Ea e aceea care țese toate și care pe toate le cuprinde; care naște și hrănește, care inspiră și conduce. Dragostea e tâlcul creației”.

Dăruirii creatoare a lui Dumnezeu îi răspunde jertfă creatoare a omului. Întrucât limbajul divin e act creator, atunci nici noi nu-i putem răspunde altfel decât prin jertfa creatoare. Credinciosul e chemat să devină părtaș creației prin jertfa: “Creatorul ne-a creat creatori” (Laber-thonniere). Capacitatea creatoare e una din dimensiunile “chipului” divin din noi; poate cea mai semnificativă și mai esențială. Așa cum lumea e creație și revelație a lui Dumnezeu totodată, și omul se revelează în actul creator.

Jertfă, fiind instrument al creației devine implicit prin aceasta și calea înnoirii, a transfigurării creației. Orice creație autentică e o înnoire. Și, făptura ivită cu timpul, se schimbă mereu cu timpul și orice schimbare harică e o creștere, o înălțare în valoare, o naștere din nou. Un suș continuu, “un mers din putere în putere”.

Jertfă adevărată nu e decât pentru o valoare superioară, sușul ziditor e scopul ei adânc, Domnul însuși numește jertfă de pe cruce înălțare, suș (Ioan 3, 14). Și nu putem pune nicicând hotar acestui suș. Căci cum am putea pune hotar atotputerniciei creatoare a lui Dumnezeu? Contemplând creația ca pe o scară a lui Iacob, pe care suie și coboară rațiunile, energiile, valorile divine, înțelegem că din moment ce ele sunt opera unei Ființe infinite, și ele, valorile, sunt fără sfârșit. Nici una dintre ele nu e ultima treaptă de suit, ultimul scop de atins. Cele de jos vor fi mereu sacrificate pentru altele de mai sus, vor fi depășite, integrate și transfigurate printr-un har divin, o nouă valoare și un nou veșmânt. “Starea de jertfă, care e în același timp un act continuu e modul de continuă depășire, am putea zice cea mai reală depășire spre cele înalte, spre cele de dincolo”, în acest radical și deci permanent “transcens”, vede Ortodoxia una din trăsăturile caracteristice ale Jertfei în raportarea ei la suveranitatea divină.

În același context mărturisește și Sfântul Apostol Pavel, zicând: “Uitând drumul parcurs merg drept înainte, încordat cu toată ființa alerg spre țintă” (Filip. 3, 14). Și definește pe creștini că pe niște călători, care nu-și fac din nici un “aici” o “cetate stătătoare”, adică statică, întrucât ei ținesc spre una “viitoare”, spre viitor. De aici cuvântul sesizant al unui gânditor, “omul e ființă eternului viitor”. Altfel, oprirea pe o treaptă învechită transforma existența în inerție și în obstacol pe calea vieții, în păcat. Această inerție era “aluatul fariseilor” (Luca 12, 1), scleroza lor spirituală și obstacolul principal în calea Evangheliei.

După căderea în păcat, jertfă devine prin excelență răscumpărătoare, “preț” și “plata”, pentru salvarea făpturii din păcat și din moarte. Dar “preț” și “plata”, nu ca un echivalent al păcatului, ci ca o

reintegrare în ordinea autentică a creației. În jertfă însăși, așa cum a arătat Mântuitorul, are loc moartea păcatului.

Recapitulând, suntem îndreptățiți să spunem că jertfă ne introduce în tainele creației, ne dă să respirăm aerul curat al începuturilor, al creației, ca și al reînnoirii, al Răscumpărării. Atmosfera nașterii dintâi și a nașterii din nou. Ori de câte ori gustăm din acea bucurie negrăită, de necomparat cu vreo alta, adică din bucuria momentelor de dăruire jertfelnică și creatoare sau salvatoare, acea bucurie ne descoperă că jertfă oricăruia dintre noi ne înrudește cu Creatorul, ne integrează în adevărul nostru ultim, ne face după cuvântul Apostolului “concetățeni ai sfinților oameni de casă ai lui Dumnezeu” (Efes. 2, 19).

Jertfă face parte din Revelație. Modul ei desăvârșit nu aparține credinciosului, ci Dumnezeu-Omului Iisus Hristos. Prin Fiul Său, Dumnezeu ne-a creat și prin jertfa Fiului Său ne-a răscumpărat. Dumnezeu ne-a iubit mai întâi (Ioan 4, 10), deci El ne-a descoperit dragostea. Ne-a descoperit-o nu numai că pe o normă potrivită făpturilor în relațiile lor cu Creatorul și întreolaltă, ci ca pe una care constituie viața însăși a Dumnezeirii: “Eu spun ceea ce am văzut la Tatăl” (Ioan 8, 38). În acest fel “ținta” noastră creștină e de sus, și mereu mai presus decât noi.

Dragostea nu e “mono-ipostatica”. Un unic ipostas nu s-ar iubi decât pe sine. Revelația ne spune că Dumnezeu e Treime de Persoane. Iată două relații care trebuie gândite împreună: Dumnezeu e Treime, Dumnezeu e dragoste. Calea către înțelegerea lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu în Treime atât cât este ziditor pentru noi, ne-o deschide dragostea. Numai ea luminează taina Treimii în Unime și, totodată, numai Treimea e dragostea absolută, dragoste în ființa ei. Treimea și dragostea una sunt. Ea însăși antinomică, afirmând totodată “unitatea în trinitate”, unitrinitatea, Treimea constituie în același timp și cauza și dezlegarea tuturor antinomiilor noastre.

Operă a Treimii, făptura noastră are ca norma de ființare și de viață, viața Sfintei Treimi, adică pluralitatea de individualități și persoane, în unitatea desăvârșită a ființei, a vieții și a destinului. Aceasta e soluția echilibrului, a armoniei, a creației. De aceea “dogma Sfintei Treimi nu e doar una din învățăturile de credință, ci este învățătura fundamentală a întregii vieți duhovnicești, a întregii experiențe”.

Rostind cuvântul Revelației: “Dumnezeu ne-a iubit mai întâi”, creștinul își caută modelul iubirii lui dăruitoare în Dumnezeu, în Viața Sfintei Treimi. “Ea este principiul a tot ceea ce se află aici jos, despărțit de cele de sus prin timp”, învață și Sfântul Grigorie Teologul. Fața lumii noastre de jos oglindește viu și ziditor ordinea divină cea mai presus de lume întemeiați pe acest principiu putem pune acum mai explicit problema: cum fundamentăm jertfă, un atât de profund și specific act religios, în viața însăși a lui Dumnezeu?

În mod obișnuit jertfă a fost privită doar din perspectiva creaturii, ca un dar oferit din partea noastră lui Dumnezeu spre a fi sfințit și spre a-i recunoaște astfel suveranitatea. Este, oare, cu puțință să privim jertfă fără a-i schimba esență, așa cum privim iubirea, din perspectiva divină? Când o analizăm exclusiv din poziția și perspectiva credinciosului constatăm că ea e dominată de conștiința dependenței; jertfă se identifică în cazul acesta cu starea de creatură. Făptura se jertfește lui Dumnezeu pentru că depinde de El, deși Dumnezeu afirma nu numai dependentă, ci și independentă noastră, pentru că El este dragoste și libertate.

Jertfă rămâne, în esența ei și în această ipostază, lepădare de sine și oferire. Dar factorii care o determina sunt: suveranitatea lui Dumnezeu și starea de dependență a creaturii. Atunci forța ei de susținere se afla în primul rând în credincios, ca un act uman al creaturii dependente și că necesitate. Numai în al doilea rând și indirect se sprijină în Dumnezeu, că “Pol de apel”. Dar în această situație, pe lângă faptul că-și pierde caracterul de libertate ea nu-și poate constitui nici vreun temei exemplar perfect. Cine dintre noi poate oferi modelul unei jertfe desăvârșite, suficiente și exemplare? Păcatul, care în esență e refuzul jertfei și slujirii, nu e un indiciu negativ în acest sens? Și, oare, nu pentru aceasta a venit Fiul lui Dumnezeu că El să aducă o asemenea jertfă exemplară? Dar Hristos a putut să aducă o jertfă desăvârșită, tocmai pentru că jertfă Lui era susținută de Dumnezeirea din El.

Când privim însă jertfă din perspectiva divină, în sensul că prototipul ei e în Dumnezeu că oferire exemplară, atunci temeiul, puterea ei de susținere e iubirea, iubirea divină însăși.

Într-adevăr, cum învață Revelația, Tatăl însuși - izvorul iubirii - se oferă din veci în nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh. Iar Fiul, Care a primit totul, se dăruiește și El pe Sine Tatălui, deplin și liber, cu o ireductibilă originalitate a persoanei Sale.

Potrivit expresiei unui gânditor creștin “se jertfește oarecum ca arhiereu și că holocaust cu o nestinsă ardere”, “cu acea ardere ipostatică a Sfântului Duh descoperind astfel bogăția slavei” (Efes. 3, 16) Dumnezeuului Treime. Totul e dar în Dumnezeu. Și în acest dar sta și taina creației. Căci Fiul, ca dar suprem, și purtând în Sine obârșia întregii creații, e și Arhiereul ei și jertfă noastră exemplară. Sfântul Apostol Pavel sesizează profund. Descoperind taina care din timpuri veșnice era ascunsă (Rom. 16, 25) în perspectivă asupra veacurilor (Efes. 3, 11) al voinței divine, el contempla în acest plan întregul cosmos zidit și reunit apoi în Hristos, prin întrupare și cruce, deci prin oferire și jertfă. De asemenea Sfântul Grigorie de Nișă, comentând “lărgimea, lungimea, adâncimea și înălțimea” acestei taine, vede semnificând aici tot crucea lui Hristos, dimensiunile ei cosmice. Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretează în același sens ceea ce numește și el “taina lui Hristos”. Biserica în imnologie preamărește la rândul-i crucea drept “semnul negrăit al Treimii”.

Revenind la Biblie, Sfântul Ioan Teologul ne confirmă că și el citește aceeași taină a crucii în “cartea vieții Mielului” pe Care îl vede junghiat de la întemeierea lumii (Apoc. 13, 8). Toate socotesc jertfă drept piatra de temelie pusă de Dumnezeu existenței noastre. Așa cum noi contemplăm în bobul de grâu și spicul de mai târziu și pâinea și trupul lui Hristos în care se prefăce pâinea adusă la altar, cu atât mai mult Dumnezeu contempla în Taina cea din veci, că într-o sămânță, și toate veacurile și zilele creației și întruparea și crucea și învierea și Biserica. Dintru început și de mai înainte veacurilor, Fiul e providențiat ca arhiereu al creației, ca jertfă exemplară, iar Sfântul Duh că templu, că Biserica a acesteia.

În concluzie jertfă se descoperă că un act dumnezeiesc, se fundamentează în Dumnezeu. Nu e o simplă recunoaștere a suveranității divine sau plată, nici numai un mijloc de împlânzire a mâniei lui Dumnezeu (Evr. 13, 16). Acestea sunt aspecte secundare. Viața divină însăși se revelează că autodăruire originară și arhetipică, iar jertfa noastră se afirmă că o manieră personală de a exprima această dragoste infinită a lui Dumnezeu; jertfă e expresia fidelă a chipului divin din noi. În jertfă Dumnezeu lucrează cu credinciosul și credinciosul cu Dumnezeu. Jertfă e “ofrandă lui Dumnezeu prin Dumnezeu”.

Jertfa lui Hristos ca recapitulare și introducere a omului în comuniunea cu Tatăl

Slujirea arhierească a lui Iisus Hristos este prezisă și prefigurată în Vechiul Testament. Astfel Dumnezeu zice despre Mesia: „Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Psalm 109, 4). Însuși Mântuitorul raportează la Sine această afirmație (Matei 22, 44; Marcu, 12, 36; Luca 20, 42). Prin aceasta se caracterizează preoția Lui, spre deosebire de ceea a lui Aron, ca slujire veșnică și sublimă, fără antecesor și succesori, ca preoție eternă și universală.

Pe de altă parte, arhiereul din legea veche este numai un prototip al Arhiereului din legea nouă, al lui Iisus Hristos, adevăratul Arhiereu, iar direcția arhierească din Testamentul Vechi este o prefigurare a direcției arhierești din Testamentul Nou, a preoției lui Iisus Hristos. Întrucât misiunea arhiereului este „să aducă daruri și jertfe pentru păcate „și” de aceea trebuincios era ca și acest arhiereu să fi avut ceva să aducă” (Evrei 5, 1 ; 8, 3), Iisus Hristos - ca Arhiereu adevărat - trebuie să aducă o jertfă adevărată. O astfel de jertfă este cea a trupului Său, a vieții Sale, pe care o dă pentru viața și mântuirea lumii.

Astfel, ca și arhiereul Testamentului Vechi, Iisus Hristos aduce sacrificiu lui Dumnezeu pentru păcat, dar El se sacrifică pe Sine însuși pentru păcatele lumii. El este Cel ce sacrifică și Cel ce se sacrifică.

Prin jertfa lui Iisus Hristos, care realizează o deplină identitate între arhiereu și jertfă, ni se descoperă înțelesul înalt și deplin al jertfei în raport cu Dumnezeu. Acesta este următorul : jertfa desăvârșită și curată este aceea care dizolvă păcatul din oameni. De aceea, Dumnezeu nu vrea jertfa de animal, ci vrea jertfa omului. El vrea ca omul să se jertfească, și anume ca prin jertfire să se anuleze complet ca ființă ruinată prin păcat. „Nu jertfa de animale e potrivită cu noțiunea justă de Dumnezeu și cu motivul pentru care se aduce, ci jertfa de oameni. Căci jertfa omenească, deși își ajunge punctul culminant prin vărsarea sângelui, totuși ne face să gândim că nu sângele în sine e ceea ce pretinde Dumnezeu, ci suferința și auto-anularea completă a omului ca ființă spirituală, manifestată prin moarte. Dacă sângele în sine ar câștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nu e de înțeles de ce ar prefera sângele omenesc, celui de animal. Dacă sângele în sine ar deschide calea spre Dumnezeu, ar fi neîntemeiată afirmarea Scripturii că ideea de jertfă și-a ajuns realizarea abia în jertfa unei ființe spirituale, adică a lui Iisus Hristos” .

Jertfa lui Iisus Hristos este o jertfă așa cum o vrea Dumnezeu: jertfă curată și deplină, care face de prisos toate jertfele de animale. Prin acceptarea suferinței și a morții ca jertfă pentru neamul omenesc căzut în păcat, Iisus Hristos aduce - ca Dumnezeu-om - o jertfă pură, imensă și de valoare universală, capabilă să topească în adâncime și în totalitate fondul de păcat și de înclinare păcătoasă din întreaga omenire. În același timp om și Dumnezeu, Iisus Hristos este subiectul capabil de o suferință universal-substitutivă. „Jertfa lui Iisus Hristos este plenitudinea jertfei nu numai că ea este în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea este capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca Aceasta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el”.

Slujirea arhierească a lui Iisus Hristos satisface într-un total ideea de jertfă. Prin săvârșirea păcatului, credinciosul opune voinței lui Dumnezeu principiul egoismului. Astfel, păcatul este hipertrofierea egocentrică a eului. Egocentrismul sau pornirea egoistă îl închide pe păcătos în sine, îi închide orizontul către Dumnezeu, îl așează la periferia existenței, în consecință, păcătosul iese din starea firească în raport cu Dumnezeu, și alunecă pe panta vieții neadevărate. De aceea, pentru ca să scape de starea aceasta și să revină la viața cea adevărată, este nevoie ca păcătosul să reprimă, și să anuleze total egocentrismul din firea sa prin supunere necondiționată față de voința lui Dumnezeu. Or, acest lucru este posibil numai prin auto-înfrânare ca reprimare a egoismului, prin suferință ca mijloc de reducere a egoismului care subțiază zidurile egoismului, prin jertfă ca autolimitare a eului, ca ieșire a eului din egoismul sau, ca depășire a egoismului, ca deschidere spre Dumnezeu și ca punere a eului la dispoziția lui Dumnezeu.

Numai în felul acesta se restabilește raportul normal dintre Creator și păcătos. Căci pentru a scăpa de moartea pricinuită de păcat, trebuie șters păcatul. Or, ștergerea păcatului se face prin jertfa de bună voie. Cu alte cuvinte, legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, căci „fără vărsare de sânge nu se dă iertare (Evrei 9, 22).

De aceea, jertfa - ca una ce are calitatea de cale spre comuniune, spre Dumnezeu - constituie ideea fundamentală în toate religiile. Credința în puterea jertfei, care împacă divinitatea prin sângele celui ce se jertfește, este universală, adică prezentă în toate timpurile și în toate locurile. Ea se concretizează în faptul că în cultul religios al tuturor popoarelor se practică felurite jertfe sângeroase, prin care se urmărește împăcarea cu divinitatea și câștigarea mântuirii prin vărsarea de sânge. Astfel, Sf. Apostol Pavel zice : „După Lege, aproape toate se curățesc cu sânge, și fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (Evrei 9, 22).

Eusebiu al Cezareei scrie că de la începutul lumii patriarhii neamului omenesc - fiind luminați de Dumnezeu - au cunoscut că este necesar un preț față de Acela, care le-a dat viață și suflet, și anume este nevoie de o jertfă mare pentru curățirea păcatelor lor celor mulți. Dar pentru că ei nu aveau nimic mai bun și mai prețios de adus lui Dumnezeu decât sufletele lor, ei aduceau ca jertfă - în locul acestuia - viața animalelor.

La iudei uciderea animalului de jertfă simbolizează părăsirea principiului egoist. Numai prin anularea acestui principiu egoist de viață se poate naște -; din viața cea veche - o viață nouă, plăcută lui Dumnezeu. Ideea această stă la baza jertfei din legea veche. Deși cel ce aduce jertfa nu este totodată și jertfă, totuși prin intenția cu care o aduce se identifică cu jertfa. Această identificare este adusă la expresie vizibilă prin punerea mâinilor asupra animalului de jertfă (pentru a-i transmite păcatele). Lucrarea aceasta are numai un caracter simbolic: ea înseamnă supunerea necondiționată a celui ce aduce jertfa față de voia lui Dumnezeu, căruia îi aduce jertfa. Dar credinciosul rămâne mai departe împovărat de păcat. Astfel, întreg cultul de sacrificii din Testamentul Vechi nu curăță de fapt de păcate, nu aduce împăcarea credinciosului cu Dumnezeu, ci este numai o acțiune simbolică, care prefigurează jertfa cea adevărată și pe Arhiereul cel adevărat.

Realizând deplin ideea de sacrificiu, Iisus Hristos vine în lume în chip de rob smerit. Lucrarea Sa de mântuire a lumii culminează în moartea sa pe cruce. Pe cruce El se aduce pe Sine însuși jertfă lui Dumnezeu pentru păcatele lumii și prin acest sacrificiu săvârșește împăcarea între Dumnezeu și credincioși și scăparea lor de sub osândirea veșnică. De unde rezultă că moartea pe cruce a lui Iisus Hristos are prin excelență caracterul unui sacrificiu în cel mai deplin înțeles al cuvântului.

Caracterul de jertfă al morții lui Iisus Hristos îl exprimă în mod clasic profetul Isaia spunând despre Mesia: „El a luat asupra-și durerile noastre și cu suferințele noastre s-a împovărat... El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărâdelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor lui noi toți ne-am vindecat... Domnul a făcut să cadă asupra lui

fărădelegile noastre ale tuturor... ca un miel spre junghiere s-a adus, ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura sa ... s-a luat de pe pământ viața sa! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte... și-a dat viața ca jertfă pentru păcat.. și-a dat sufletul său spre moarte... a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși și-a dat viața” (Isaia 53, 4-8, 10, 12). Confirmând spusele lui Isaia, Mântuitorul zice ; „Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește” (Luca 22, 27 ; „Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească El și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți” (Matei 20, 28; vezi și Marcu 10, 45) ; „Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune viața pentru oile Sale” (Ioan 10, 11). „Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu” (Ioan 6, 51).

Din aceste mărturii ale lui Iisus Hristos, rezultă următoarele trei însușiri ale morții Sale pe cruce : a) jertfirea de bună voie (Ioan 10, 18; 18, 4) ; b) dăruirea vieții Sale pentru mulți și în locul multora (Matei 26, 28 ; Marcu 22, 19); c) prin această jertfă întreaga omenire a fost răscumpărată. Sf. Ioan Botezătorul arată toate momentele cuprinse în jertfa morții Mântuitorului, prin cuvintele : „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29).

Dimensiunea chenoică a asumării condiției umane de către Hristos Interpretarea textului Filipeni 2,5-8

În această secțiune ne vom ocupa de problema tainică a chenozei Fiului lui Dumnezeu prin actul Întrupării. Pe lângă faptul că chenoza comportă o dificultate interpretativă într-o logică a înțelegerii, acest act de autentică smerenie constituie o problemă esențială al Răscumpărării. Practic, în ecuația chenozei sunt cuprinse următoarele elemente: Fiul lui Dumnezeu - deșertare - chip de rob - asemenea oamenilor. Pe noi nu ne interesează o problematizare dogmatică, deși nu o putem evita în contextul nostru, dar analiza noastră va viza mai mult cum putem înțelege Răscumpărarea prin chenoză .

6 ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
7 ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι ἐρέθει ὡς ἄνθρωπος
8 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

6. Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu,

7. Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om,

8. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce.

Textul epistolei vorbește mai întâi de îndemnul dat creștinilor din Filipi - care primiseră “împărțășirea Duhului” - la smerenie, la iubire și la fapte bineplăcute lui Dumnezeu, aducând apoi exemplul Domnului Hristos : “Faceți-mi bucuria deplină - zice Sf. Ap. Pavel - ca să gândiți la fel, având aceeași iubire, aceleași simțiri, aceleași cugetare. Nu faceți nimic din duh de ceartă, nici din slavă deșartă, ci cu smerenie unul pe altul socotească-l mai cu cinste decât el însuși. Să nu caute nimeni numai de ale sale, ci fiecare și ale altuia. Gândul acesta să fie în voi care era și în Iisus Hristos” (Filip. 2, 2-5). Chiar din cele arătate aici se înțelege că erau unii care treceau drept creștini, dar care aveau “duh de ceartă” și de “slavă deșartă”, urmărind ruperea unității în dreapta credință și producând dezbinări, schisme și erezii, care tulburau viața creștină a filipenilor. Astfel de idei, străine de duhul lui Hristos și de dreapta Lui Învățătură, începuseră a se ivi și a prinde teren. De aceea, după acest îndemn la unitatea spirituală, în cugete, în simțiri și în fapte, ca și Hristos în unitatea treimică, Apostolul adaugă : “Care (Hristos), Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o “știrbire” (termenul vechi înlocuit a fost “răpire”) a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit, ascultător făcându-Se până la moarte pe cruce” (2, 6-8). De remarcat că Cel ce “n-a socotit” o știrbire, a fi întocmai (egal) cu Tatăl, este Hristos Fiul - nu altcineva - și în acest sens nu poate fi vorba de “răpire” la El.

Aducând exemplul smeririi și lucrării lui Hristos în unitatea Sfintei Treimi, Apostolul Neamurilor precizează și învățătura teandrică despre pogorământul și iconomia mântuirii prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, combătând totodată ereziile și pe ereticii iudeo-gnostici care se iviseră. Dintre aceștia unii tăgăduiau dumnezeirea sau natura divină a lui Hristos, iar alții natura Sa umană, luată - prin întrupare - de la Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioară Măria (Luca 1, 35).

“Care (Hristos), Dumnezeu fiind în chip”, adică prin natură sau de la Sine, afirmă pe scurt preexistența veșnică a Fiului sau Cuvântului (υπαρχων - participiu care arată existența continuă, subzistând, existând). Aceeași idee este rodată în Sfânta Evanghelie după Ioan în prolog, când se spune: “La început era (exista) Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Ioan 1, 1). Ca și Evanghelistul Ioan, Apostolul Pavel insistă aici, mai întâi asupra existenței din veșnicie a Fiului lui Dumnezeu ; căci aceasta înseamnă : “Dumnezeu fiind El (Hristos) în chip”. “Termenul chip = μωφη, desemnează nu o formă oarecare, ci forma organică în care esența, viața intimă a unei ființe se manifestă în afară” . După Sfinții Părinți și după cei mai mulți teologi, “chipul și firea și ființa, aceleași sunt la Dumnezeu, asemenea și ipostasul și fața și atomul (indivizibilul)”. “A fi în chipul lui Dumnezeu - zice Sf. Vasile cel Mare , - arată, negreșit, însușirea dumnezeieștii firi”.

Accentuând pe Dumnezeirea Fiului și deci și pe unitatea ființială a Sfintei Treimi, Apostolul combătea pe ereticii iudeo-gnostici, dintre care unii - cum s-a spus - tăgăduiau firea Lui dumnezeiască, iar alții îl socoteau mai mic după demnitate și după fire decât Tatăl, pe când alții contestau și existența Lui ca om socotind ca a avut un trup aparent.

Pentru aceasta, la ideea preexistenței Lui, ca Dumnezeu, adaugă și accentuează și pe aceea a egalității în natură și în demnitate. “Care Dumnezeu fiind în chip n-a socotit o știrbire (termenul grec e “răpire”) a fi El (Fiul) întocmai cu Dumnezeu (Tatăl)”. Expresia exprimă - ca și în Coloseni 1, 15 - consubstanțialitatea și raporturile Fiului cu Tatăl, privind toate perfecțiunile divine. Despre unitatea ființială și consubstanțială a vorbit însuși Domnul Hristos zicând : “Eu și Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10, 30; 17, 11, 22), sau “Cei ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” ...”ca Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine” (14, 9-10, 11). Sau despre egalitatea în demnitate și cinste a zis : “Cine nu cinstește pe Fiul, nu cinstește pe Tatăl care L-a trimis” (Ioan 5, 23 ; Matei 10, 40; Luca 10, 16 , Ioan 13, 20).

De ce s-a propus “știrbire” în loc de “răpire” ? Mai întâi pentru că ideea este pusă de Apostol pe seama Domnului Hristos. Că adică, El, Dumnezeu fiind în chip, El n-a socotit o știrbire faptul de a fi întocmai ca Dumnezeu (Tatăl). Deci, El, și nu altcineva, a avut această socotință a egalității. În această idee nu poate fi vorba de o răpire a Lui însuși, a existenței sau firii Sale divine, a demnității și slavei Lui. În al doilea rând termenul “răpire” era folosit de eretici tocmai pentru a putea susține că Iisus Hristos n-a fost Dumnezeu, sau Fiul lui Dumnezeu ci că, El deși spune despre Sine “Fiul lui Dumnezeu sunt” (Ioan 10, 36; Matei 26, 63-64; Marcu 14, 61-62), El - zic ei - a răpit această fire divină și slava sau demnitatea de care se bucură.

Între “știrbire” sau lezare a unei demnități și între “răpire” care reprezintă un furt total, integral, o pradă, un jaf sau o uzurpare a unei stări sau demnități răpită prin violență, sau silnicie, este o deosebire sensibilă. Deci, ca idee fidelă expresiei, Comisia a găsit mai potrivit termenul “știrbire” decât “răpire”, deși nu e cel mai potrivit. Poate că ar fi fost mai nimerit un alt cuvânt, “însușire”, “împuținare” sau “micșorare” adică a demnității, având în vedere ideea de contrast a smeririi și deșertării, care urmează și completează gândul autorului sfânt.

Termenul “αρπαγμος = răpire”, este un apaxlegomenon, adică este folosit o singură dată în Noul Testament, aici, în acest text (Filip. 2, 6). Substantivul αρπαγμος poate fi luat fie în sens activ, ca actul de a fura, fie în sens pasiv, ca obiectul, furtului, dar nici unul nu se acordă cu ideea textului în discuție... Logosul (Cuvântul) nu și-a însușit dumnezeirea în chip ilegal, și El nu i-a uzurpat drepturile. Dicționarele îi dau însă lui αρπαγμος sensul cuvântului αρπαγη întrebuințat de trei ori ca substantiv: în Matei 23, 25 și Luca 11, 39, unde Mântuitorul mustră fățarnicia și falsitatea cărturarilor și fariseilor, care în afară se arată curați și cuvioși, iar înăuntru sunt plini de răpire și de viclenie. Iar în ultimul text vorbește Sfântul Apostol Pavel de creștini, cum au răbdător pentru Hristos și răpirea averilor lor (Evr. 10, 34).

Pentru a exprima ideea de răpire se folosește însă îndeosebi verbul αρπαζειν = a răpi, și ca adjectiv αρπαξ = răpitor. Răpirea fiind un mare păcat, și răpitorii (Luca 16, 11) nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (cf. 1 Cor. 5, 10-11; 6, 10). Pe eretici și “proorocii mincinoși” sau “învățători mincinoși”, care strică dreapta și sănătoasa învățătură, ca să amăgească pe cei credincioși, Domnul îi numește “lupi răpitori” (Matei 7, 15 ; 24, 24 ; 2 Petru 2, 1).

Ca acțiune verbală se spune că : împărăția cerurilor se ia prin strădanie și cei ce se silesc, o răpesc (pun mâna pe ea) (Matei 11, 12); se vorbește și de cei ce răpesc și jefuiesc casele (12, 29); de cel viclean (diavolul) care răpește sămânța cuvântului din inimile celor ce nu-l înțeleg (13, 19) ; de faptul cum iudeii au vrut să-L răpească pe Iisus ca să-L facă rege (Luca 19, 38) și de răpirea oilor de către lupii răpitori, pe care ei încearcă să le răpească din mâna Tatălui și a Fiului (Ioan 10, 28-29).

Înlocuirea expresiei de răpire a avut și un alt motiv și anume “răpirile în Duh” de care ne amintesc Sfinții Apostoli Pavel și Ioan. “Cunosc un om în Hristos - zice Sf. Pavel despre sine care acum paisprezece ani, fie în trup, nu știu, fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe, a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer... că a fost răpit în rai” (2 Cor. 12, 2, 4). Sfântul Apos toi și Evanghelist Ioan a fost și el răpit în Duh, când a văzut și auzit cele scrise în Apocalipsă: “Am fost în duh în zi de Duminică și am auzit...” (Apoc. 1, 10).

Un alt fel de răpire este cel de la Parusie, sau la a doua venire a lui Hristos, când “cei morți în Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămași - (schimbați într-o clipă în trupuri nemuritoare) (1 Cor. 15, 52-54) -, vom fi răpiți, împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh și așa pururea vom fi cu Domnul” (1 Tes. 4, 17). Apoi în Apocalipsă, Sf. Ioan vorbește de Copilul (Hristos) (născut de femeie) care a fost răpit la Dumnezeu și la tronul Lui (Apoc. 12, 5). Deci, și pentru a nu se confunda cu astfel de răpiri, s-a evitat termenul răpire, preferându-se știrbire, referit la demnitatea și slava Domnului.

Sf. Ap. Pavel, luând termenul “răpire” folosit de ereticii care se iviseră, îl folosește împotriva lor. Aceștia socoteau pe Iisus Hristos o ființă creată, mai prejos de îngeri, cum amintește el și în Epistola către Coloseni (1, 14-20) unde, combătând erezia lor, spune că Hristos ca Fiul lui Dumnezeu este Creator și Stăpân și al îngerilor și al tuturor puterilor cerești.

Aceste idei au fost reluate, mai apoi, de eretici ca Marcion din Pont, Pavel de Samosata, Marcel al Galatiei, Sabelie Libianul, Valent, Manent, Apolinarie din Laodiceea, Fotinos, Sofronie, Arie și Nestorie etc., amintiți de Sf. Ioan Gură de Aur la tâlcuirea acestui text.

Toți aceștia socotind pe Hristos ca un simplu om, și nu Fiul lui Dumnezeu, adică Dumnezeu adevărat, învățau că “El a răpit Dumnezeirea și egalitatea Lui cu Tatăl”. Vorbele de mai sus : “n-a socotit răpire a fi întocmai ca Dumnezeu” - zice Sf. Ioan Hrisostom - arată cu totul din contră, pentru că dacă a fost Dumnezeu, cum a fost răpit El (cum și-a însușit Dumnezeirea) ? A spus că în chipul lui Dumnezeu fiind, nu a răpit (demonstrarea) de a fi egal cu Dumnezeu. Cine ar zice vreodată că fiind om, a răpit a fi om ? Pentru că, cum ar putea răpi cineva ceea ce are ? “Cum ar fi putut să răpească (demonstrarea) de a fi deopotrivă cu Dumnezeu (dacă n-ar fi avut-o) ? Desigur că voiește să îndemne pe Filipeni la umilință” .

După Teofilact, Apostolul combate prin cuvintele “Dumnezeu fiind în chip n-a socotit răpire a fi El întocmai cu Dumnezeu” atât pe ereticii care susțineau că “Cuvântul lui Dumnezeu nu este ființă enipostatică, ci o lucrare sau o energie a lui Dumnezeu neipostatică, care a locuit în Hristos... din seminția lui David ; iar alții tăgăduiau întruparea Lui socotind că “după născut S-a făcut om” .

Sf. Ioan Gură de Aur, reluând într-o altă Omilie expresia “Care (Fiul) Dumnezeu fiind în chip, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu” spre a o lămurii și mai bine, tâlcuiește astfel: “Căci printre noi (oamenii) nu este nici o stăpânire naturală, nu este nici un bun natural, pe când vorbind de Dumnezeu, în natura Lui, sau mai bine zis în Sine, chiar, le are acestea. Deci, ce zicem noi ? Că Fiul lui Dumnezeu nu S-a temut a se pogori. din demnitatea Lui, pentru că n-a socotit ca o răpire dumnezeirea, nu se temea ca nu cumva să-L răpească cineva natura Lui, sau demnitatea Lui, din natură. De aceea, a și lepădat-o pentru moment, fiind convins că o va relua iarăși; și încă a ascuns această demnitate, socotind că prin aceasta cu nimic nu se înjosește. Că nu răpind avea el stăpânirea, ci era naturală ; nu dată, ci permanentă și sigură” .

La aceeași expresie, Teofilact precizează că prin expresia “întocmai” cu Dumnezeu, Sf. Apostol Pavel arată unitatea ființei divine, una prin natură, dar descoperită în Ipostase (fețe). “Iar “întocmai” nu se spune niciodată într-o singură Față, ci cel puțin în două, fiindcă zicerea întocmai (numai), cu altul se socotește a fi întocmai” . Și tot aici menționează el că prin “chipul lui Dumnezeu” înțelege “ființa Lui și firea divină”.

Hristos este numit nu numai “chip și Întocmai cu Dumnezeu”, adică de o ființă și egal cu Tatăl, ci și “chipul lui Dumnezeu” (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15) și “strălucirea slavei Lui” (Evr. 1, 3). Adică vrea să înțelegem că “Slava Lui (a Fiului) este slavă ca a Unuia Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14). Natura și slava Lui divină sunt “întocmai” cu a Tatălui, “necreată, personală și veșnică” , nu împărțită sau

însușită, ca la sfinți care se îndumnezeiesc prin har, credință și fapte bune, sau se fac părtași ai dumnezeieștii firi, cum zice Sf. Ap. Petru (2 Petru 1, 4-7).

Mergând pe ideea textului și pe explicarea dată de Sfinții Părinți și alți comentatori, Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei (grec de origine - sec. XI-XII), în tâlcuirea la acest text (Filip. 2, 6) spune și el: "Că Fiul lui Dumnezeu nu S-a temut a Se pogori din dumnezeiasca Sa vrednicie, adică de a fi întocmai cu Dumnezeu și Tatăl; fiindcă aceasta n-o avea din răpire (însușire) ci o avea din fire; pentru aceasta a și voit a se smeri și a se face om, fiindcă făcându-se întru smerenia firii omenești păzea înălțimea și vrednicia dumnezeirii Sale cu toate că o avea pe aceasta acoperită în smeritul chip omenesc (luat) care și deșertare se numește mai jos".

Mai departe, Apostolul adaugă al doilea membru al acestui paralelism antitetic, spunând : "Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om" (Filip. 2, 7). A spus aceasta în contrast sau în opoziție cu ce s-a spus mai sus (v. 6) . Este o antiteză din cele mai izbitoare, care pune în contrast măreția demnității divine a Fiului - Iisus Hristos - cu smerenia Lui de bunăvoie până la a lua "chip de rob" întocmai la fire ca oamenii, dar fără păcat, "făcându-Se ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce" (v. 8).

Accentul în aceste versete (7-8) este pus pe economia întrupării, Apostolul vrând să dovedească ereticilor docheți, care susțineau că Hristos n-a fost o persoană istorică, ci că a avut un trup aparent. Apostolul precizează că, precum El este Dumnezeu adevărat, tot așa este și om adevărat, unind în Persoana Sa cele două firi: pe cea dumnezeiască, pe care o avea, și pe cea omenească, pe care a luat-o.

"Ci S-a deșertat pe Sine chip de rob luând". Pentru Sf. Grigorie Teologul aceasta înseamnă "deșertare de slavă", adică împrumut și scădere. "Căci plecând cerurile a lăsat slava Sa pe care o avea în ceruri și așa S-a făcut om, adică e o compogorire de voie a slavei Sale" (la Teofilact, op. cit., p. 451). Cu alte cuvinte, S-a făcut om adevărat, smerindu-Se de bună voie în firea divină și lipsindu-Se de slava ei pentru un timp. "Prin aceasta - zice Teofilact - Apostolul a rușinat pe ereticii (de atunci) și de mai târziu, ca: Arie, Apolinarie, și îndeosebi pe Marcioniți care zic că Fiul lui Dumnezeu a luat asemănare de om dar u S-a făcut și după ființă om". "Dacă n-ar fi făcut aceasta de bună voie, desigur nu se putea numi umilință", zice Sf. Ioan Hrisostom. El s-a coborât (micșorat) din demnitatea egală cu Tatăl; că "toate ale Tatălui sunt comune și Fiului" (Matei 11, 27 ; 28, 18; Ioan 3, 35). Așadar, ce zic ereticii ? "Iată - spun ei - că nu S-a făcut om (vorbesc de „discipolii lui Marcion) ci în asemănarea oamenilor numai". Dar cum este posibil a se face în asemănarea oamenilor? Adică e umbră ? Dar aceasta înseamnă idol și nicidecum asemănarea cu omul. Asemănarea omului e alt om". Zicând "întru asemănarea omului" urmează că Iisus Hristos era mai mult decât un om, era altceva decât un om obișnuit, pentru că lăsa în umbră divinitatea Sa". Asemănarea nu poate fi luată ca aparență. Căci Hristos Fiul a fost trimis (de Tatăl) întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul în trup (adică pentru a osândi păcatul), dar trupul Lui a fost lipsit de păcat (Ioan 8, 46).

Revenind asupra expresiei, Sf. Ioan Hrisostom se întreabă: "Ce este apoi: întru asemănarea oamenilor făcându-Se" ? Răspunde: "Multe a avut El (Hristos) comune cu noi, multe însă nu a avut, precum de exemplu: El nu s-a născut din unirea bărbatului cu femeia, nu a avut păcat și altele. Acestea pe care nici unul dintre oameni nu le-a avut, în El existau. Fi nu a fost numai în aparență, ci și în realitate Dumnezeu. S-a arătat în chip de om, însă nu a fost în multe egal cu omul, deși cu trupul a fost egal. Deci, Apostolul spune acestea, ca să arate că (Fiul) n-a fost un simplu om. "Întru asemănarea oamenilor" zice. Noi suntem compuși din trup și suflet. Acela (Hristos) însă e Dumnezeu, spirit (suflet) și trup".

"Și la înfățișare aflându-Se ca om". Această trăsătură completează pe cea dinainte. în adevăr, reprezintă aspectul exterior, așa cum cade el sub simțuri (fizionomia, talia, veșmintele, gesturile etc.). Sub acest raport compatrioții Mântuitorului nu vedeau "nici o diferență între El și ceilalți fii ai oamenilor". Acesta era rezultatul observațiilor lor (înfățișare)".

Dumnezeirea fiind de esență spirituală și necorporală nu poate fi văzută, nici împărtășită sau împărtășibilă; numai trupul omenesc luat de Fiul lui Dumnezeu - Cuvântul a putut fi văzut și observat, ispitit, iar alții s-au și atins de El, apoi unii L-au răstignit.

Este locul și momentul a aminti că după cuvintele Domnului Hristos, se vorbește de două feluri de "dumnezei". Mai întâi, spunând despre Sine "Eu și Tatăl Meu una suntem" (Ioan 10, 30), adică se mărturisește Dumnezeu; "Fiul lui Dumnezeu sunt" (Ioan 10, 36), deoființă și egal în putere, demnitate și slavă și dătător de viață (Ioan 5, 26; 10, 10). Și tot El spune, celor ce-L cred și-L urmează.

“Eu am zis: dumnezei sunteți” (Ioan 10, 34). Dumnezeirea Lui însă este - precum s-a amintit - de la Sine, o are prin natură iar nu împrumutată sau însușită ; pe când cei care cred în El, și au primit Botezul și Tainele care-i urmează, pentru a-i încorpora Lui și Bisericii, devin, prin harul primit și prin virtuțile dobândite, îndumnezeiți, sau “dumnezei prin har”, adică “prin imitare” sau “prin participare”, “prin însușire”, ceea ce Sf. Ap. Petru numește “părtași ai dumnezeieștii firi” (2 Petru 1, 4-8).

Aici Sfinții Părinți fac o distincție între dumnezeirea sau firea (natura) divină, care este neîmpărțită, indivizibilă sau neîmpărțășibilă, proprie numai Persoanelor Sfintei Treimi, care are unitatea ființială, și între energiile, lucrările sau însușirile divine, împărțășibile, revărsate prin Duhul Sfânt în inimi (Rom. 5, 5). între cele împărțășibile sau prin participare sau în părtaşie se socotesc : harul, viața, bunătatea, iubirea, credincioșia, dreptatea, lumina, slava, împărăția, nemurirea, îndumnezeirea, etc. Acestea, deși țin de natura divină și “sunt în jurul ei”, nu se confundă, ci ele emană, pornesc din ea, dar nu-s identice cu ea, ci lucrări sau manifestări ale ei. În lumina acestei lămuriri, pare mai binevenit termenul de împărțășire, însușire sau participare, în loc de “răpire” și chiar al celui de știrbire, iar textul ar suna: “Care Dumnezeu fiind în chip (prin natură) n-a socotit o însușire (împărțășire) a fi El întocmai cu Dumnezeu (Tatăl)”. Adică nu S-a considerat Dumnezeu și egal cu Tatăl prin împărțășire, ca sfinții.

Dar vorbindu-se de “deșertarea” Lui de slavă, prin smerirea de Sine, pentru a lua chip omenesc de rob, întru asemănare și cu înfățișare de om, nu trebuie uitat că Fiul n-a lepădat Dumnezeirea, ci a ascuns-o, în trupul sau natura umană, luată. “Apoi ca nu cumva auzind că S-a deșertat pe Sine să-ți închipuiți vreo prefacere oarecare, zice: “rămânând ceea ce era, a luat ceea ce nu era și făcându-Se trup (om) a rămas Dumnezeu, fiind Cuvânt”. Așa că sub acest raport, El a fost deopotrivă cu omul, și de aceea zice: “și la închipuire” (înfățișare)... Și-a zis : “ca omul”, căci nu a fost unul dintre cei mulți, ci ca unul dintre cei mulți. Dumnezeu Cuvântul nu S-a prefăcut în om, nici natura Lui s-a schimbat, ci S-a arătat ca om, nu ca să se prezinte ca o nălucă, ci ca să ne dea pildă de umilință. Fiindcă vorbește despre omenirea Lui, spune că El a luat și S-a făcut om. S-a făcut, aceasta a luat, pe când aceea (Dumnezeirea) exista. Deci să nu le confundăm și nici să le despărțim” .

La aceeași expresie Teofilact spune că prin “deșertare” și întrupare nu S-a schimbat și nu s-a prefăcut firea divină a Fiului. “Că Dumnezeu Cuvântul rămânând neschimbat și ceea ce a fost, adică dumnezeire, a luat ceea ce nu era, adică omenirea, și firea dumnezeirii nu s-a prefăcut, ci s-a făcut în chip, adică în trup, fiindcă a trupului este însușirea de a se închipui (de a lua chip) pe când a dumnezeirii nu (fiind fără formă). Domnul a luat chip de rob, adică fire sau forma robului”.

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, voind să se smerească și mai mult în acest trup, întru împlinirea voii Tatălui, ascultător făcându-Se până la moarte pe cruce. După această explicație, revenind la ideea centrală, se consideră mai potrivit termenul “știrbire” decât cel de “răpire”, deși poate ar fi fost mai nimerit cel de “micșorare” sau “împărțășire” sau “împuținare”. Subiectul acțiunii este Hristos - Fiul, “Care, Dumnezeu fiind în chip - sau prin natură - n-a socotit o știrbire, sau o lezare, a fi (și) egal cu Dumnezeu (Tatăl)”. El socotește aceasta, nu altcineva. Deci, în dreaptă logică, având Fiul Dumnezeirea - care prin unitate și consubstanțialitate sau deoființime îl face a fi egal cu Tatăl și în demnitate, și m slavă și în toate cele dumnezeiești - nu are sens aici “răpirea”. El nu răpea nimic, nici nu împărțășea, dar micșora, cobora prin întrupare firea divină în cea umană, “con-cobora” sau cobora cu ea.

Plin urmare, accentul textului central cade pe două idei exprimate prin contrast: Dumnezeirea slăvită și întruparea Lui umilă, care era din eternitate în planul divin (cf. Ioan 1, 13-14; Efes. 1, 9; 2 Tim. 1, 10; 1 Petru 1, 20) sau, de o parte, pe preexistentă, deoființimea și egalitatea Fiului cu Tatăl în slavă (Ioan I, 14; 17, 5), pe de alta, pe pogorământul făcut, prin smerita întrupare, în chip de rob, sau pe ceea ce Apostolul numește “deșertare”. Termenul de „răpire”, deci, nu se potrivește nici când este vorba de natura divină - pe care Fiul o avea, n-o fura, cum nu răpea nici egalitatea cu Tatăl - și nici firii omenești, luată de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria (Luca 1, 35). Cuvântul “răpire” are rostul lui numai în gura ereticilor hulitori, de atunci și de totdeauna, care tăgăduiesc nu numai divinitatea, ci și Persoana istorică a lui Iisus Hristos. Cine însă, citind acest text, neprevenit, va înțelege că termenul de “răpire” folosit deeretici în scopul amintit, a fost reluat de Apostolul Neamurilor pentru a-i combate ? Căci socotința în text este a lui Hristos însuși. Or, El nu putea socoti despre Sine ceea ce nu era, ceea ce devenea prin întrupare, o micșorare, o smerire.

De aceea, Sfinții Părinți și comentatorii spun că este vorba de altceva decât răpire, sau “cu totul din contră”, cum zice Sf. Ioan Gură de Aur; ori de o “ascundere” a Dumnezeirii, cum spune tot el

și apoi Teofilact, sau de o “împuținare”, scădere (micșorare) ori o “con-coborîre” de voie a Fiului din slava Sa, cum zice Sf. Grigorie Teologul. Toate acestea s-ar putea numi într-un cuvânt “știrbire”, “micșorare” sau “împărtășire”, iar cu negația din text “El (Fiul) n-a socotit o știrbire, împărtășire sau o împuținare a demnității prin con-coborârea în smerenie, prin lipsirea sau dezbrăcarea de slavă pentru un timp și pentru iconomia mântuirii. Deși nu este cel mai potrivit termen, “știrbire” este totuși mai în acord cu ideea textului și a contextului, neafectând cu nimic dogma, și totodată evită altă interpretare incompatibilă cu gândul aghiografului.

Împăcarea omului cu Dumnezeu prin opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. Note hermeneutice la Efeseni 2, 13-18, Romani 5,1-2; 9-11 și 2 Corinteni 5,17-19

În epistolele către Romani, Efeseni și 1 Corinteni ni se revelează faptul că Fiul a împăcat pe Dumnezeu Tatăl cu omul. Desigur, teologia ortodoxă nu traduce această împăcare sub forma unei ofense aduse lui Dumnezeu prin neascultarea originară a omului, ci înțelege această reîmpăcare mai mult sub aspectul reasezării omului prin opera răscumpărătoare a lui Hristos într-o nouă relație cu Tatăl, o relație paradisiacă în care omul își regăsește identitatea de persoană cu vocație spre comuniune și îndumnezeire. Ne propunem în această secțiune să dezvoltăm semnificația acestei împăcări dintre om și Dumnezeu.

Citim în Epistola către Efeseni următoarele:

Efeseni 1,7: Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ

Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui.

Efeseni 2,13-18: 13 νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

14 Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,

15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην

16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.

17 καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς•

18 ὅτι δι’ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

13.Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care altădată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos,

14.Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două - una, surpând peretele din mijloc al despărțirii,

15.Desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea,

16.Și să-i împăce cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia.

17.Și, venind, a binevestit pace, vouă celor de departe și pace celor de aproape;

18.Că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh.

Aceste pasaje trebuie puse în paralel cu următoarele:

Romani 5,1-2: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

δι’ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

1.Deci fiind îndreptați din credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos,

2.Prin Care am avut și apropiere, prin credință, la harul acesta, în care stăm, și ne lăudăm întru nădejdea slavei lui Dumnezeu.

Romani 5, 9-11: 9 πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. 10 εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ• 11 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

9.Cu atât mai vârtos, deci, acum, fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie.

10.Căci dacă, pe când eram vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Său, cu atât mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui.

11.Și nu numai atât, ci și ne lăudăm în Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin Care am primit acum împăcarea.

2 Corinteni 5,17-19: 17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις• τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. 18 τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς 19 ὥς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

17.Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi.

18.Și toate sunt de la Dumnezeu, Care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și Care ne-a dat nouă slujirea împăcării.

19.Pentru că Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine însuși, nesocotindu-le greșelile lor și punând în noi cuvântul împăcării.

Împăcarea este un termen cheie care este uzitat astăzi în relațiile dintre diferite identități religioase, dintre diferite state ale lumii, dintre oameni. Valoarea specială a termenului „împăcare” stă în aceea că pune în relief caracterul de Persoană a lui Dumnezeu și al omului credincios. Acest termen precizează că mântuirea s-a realizat prin restabilirea unui raport personal între noi și Dumnezeu, prin restabilirea raportului de pace între Dumnezeu și oameni. Dar nici „Împăcarea” nu exprimă întreg cuprinsul răscumpărării. Ea este începutul acesteia, este expresia mântuirii obiective, este cel dintâi rod al întrupării și morții lui Hristos, este primirea demnității de fiu al lui Dumnezeu – după har – de către om.

Pe acest fundal al împăcării, nu prin percepție alterată, ci prin restaurare ontologică, a omului cu Dumnezeu se întemeiază, și de la El pornește procesul creșterii vieții celei noi în Hristos, așa cum este descrisă în Sfânta Scriptură și de către Sfinții Părinți.

Începând cu capitolul 1 din Efeseni, apostolul ne conturează planul etern al lui Dumnezeu, acela de a uni toate lucrurile în Hristos (Efes. 1,10). Așa cum am văzut deja în capitolul doi, păcatul a cauzat o prăpastie între om și divinitate, dar în mila și îndurarea Lui. Dumnezeu, a hotărât să îl reconcilieze pe om cu Sine, făcând posibil astfel șederea credincioșilor cu Hristos în locurile cerești (Efes.2,6).

În versetul 9 din capitolul 1, vedem atitudinea Tatălui de a face cunoscut planul Său. Dumnezeu descoperă planul secret al voinței Sale care era destinat să se împlinească în Hristos.110 Acest plan era cu privire la mântuirea omului, iar el se putea realiza doar prin Hristos. Alegere, înfiere, har, răscumpărare, etc, sunt doar câțiva termeni care ne arată că, deși mântuirea s-a realizat prin Hristos, generatorul ei, este Dumnezeu.

Termenul de „înfiere” confirmă faptul că Dumnezeu are un rol important în reîmpăcarea omului. Adopția - o practică romană și nu evreiască - este cel mai potrivit termen pentru a descrie aceasta, deoarece un fiu adoptiv își dobândește această poziție prin har și nu prin merit, și are în familie aceleași drepturi ca cel născut.

Această poziție, creștinul o primește doar prin har. John Stott afirmă că, din această poziție de fii, decurg unele privilegii: „Numai cei care au fost înfiați în familia lui Dumnezeu pot spune: În El avem răscumpărarea, prin sângele Lui iertarea păcatelor, după bogățiile harului Său pe care l-a

răspândit din belșug peste noi (Efes. 1,7-8). Copiii lui Dumnezeu se bucură de intrare liberă la Tatăl lor ceresc, și Îndrăzneala lor înaintea Lui se datorează cunoașterii faptului că au fost răscumpărați și iertați.” Dar, pe lângă privilegii, cei răscumpărați mai au și responsabilități. Cuvintele care par să lege privilegiul și responsabilitatea înfierii sunt cele din expresia înaintea Lui (v.4), însemnând „sub ochii Lui” sau „în prezența Lui”. Pentru că a ne trăi viața în prezența conștiinței a Tatălui nostru este atât un privilegiu nemăsurat cât și o constantă chemare de a-I fi Lui pe plac.

Strâns legat de harul lui Dumnezeu este iubirea pe care o poartă omenirii. De fapt harul mântuirii pe care îl oferă Dumnezeu pornește din iubire. Așa cum spunea și Thoma de Aquino: „Dumnezeu iubește toate cele ce există. Căci tot ce există, întrucât există, sunt bune... Așadar, oricărui lucru existent Dumnezeu îi voiește binele. Urmează că a iubi nu e altceva decât a vrea binele altuia: este clar deci, că Dumnezeu iubește toate cele ce există.” Dumnezeu dorește binele creației Sale, iar această dorință izvorăște din iubire. Thoma de Aquino ne arată în citatul mai sus amintit, că la Dumnezeu, a dori binele cuiva este tot una cu a iubi. Deși omul a căzut în păcat, devenind astfel dușmanul Lui. Dumnezeu, în dragostea pe care o poartă creației Sale, a întocmit un plan prin care omul păcătos să poată intra din nou în părtășie cu El. Așa cum bine amintește și Shepard: „Binecuvântatul Tată, prin dragostea lui mărează și harul Său, ne-a binecuvântat prin lucrarea răscumpărătoare a Fiului Său, făcându-ne una cu El pentru eternitate, devenind astfel nu doar Salvatorul nostru dar și Domnul nostru, identificându-se cu noi prin umanitate, pentru ca noi să putem fi identificați și să ne identificăm cu El în sfințire printr-o viață de ascultare, devotament și iubire.”

Noul Testament, ca plinire a celui vechi, exprimă o nouă relație între credincioși și Dumnezeu, o nouă atitudine a lui Dumnezeu față de noi credincioșii. În scrierile sfinte ale Noului Testament, cel credincios este numit foarte des prieten, frate sau „fiu” al lui Dumnezeu, bucurându-se de roadele acestei apropieri sau de bucuria înfierii. Duhul înfierii este iubirea ce se revarsă din Dumnezeu peste credincios și transpare în scrierile Noului Testament, cu deosebire în cele ale Sfântului Evanghelist Ioan și în Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Înfierea creștină, ca rezultat al întrupării Mântuitorului și ca unul din principalele aspecte ale economiei divine, este una din învățăturile cele mai clare ale Noului Testament. În scrierile Sfântului Evanghelist Ioan, chiar dacă termenul de „înfiere” nu este întâlnit, ideea înfierii supranaturale a credincioșilor este clar exprimată.

Așa după cum se poate observa din cuprinsul Evangheliei Sfântului Ioan, Dumnezeu îi iubește pe oameni atât de mult încât El îl trimite pentru ei, spre jertfă, pe singurul Său Fiu, adevăr pe care Apostolul Ioan îl subliniază în mod deosebit: „Atât a iubit Dumnezeu lumea...” (Ioan 3, 16). Dumnezeu, din iubire pentru lumea căzută în păcat, trimite pe Fiul Său pentru a o rechema din nou la viața cea adevărată și pentru a o readuce în casa părintească (cf. Ioan 14,2). Acestei chemări adresată de Dumnezeu fiecăruia în mod personal (cf. Faptele Apostolilor 3, 20), credinciosul trebuie să-i răspundă prin credința în mesajul adus de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Filiația creștină este câștigată prin har și menținută în măsura în care credincioșii cred și se aseamănă cu Fiul lui Dumnezeu, prin viața lor morală. Majoritatea textelor Sfântului Evanghelist Ioan, referitoare la înfierea creștină după har, vorbesc de „nașterea de la Dumnezeu” sau „nașterea de sus” (cf. Ioan 3, 3, 5; I Ioan 2, 9) a celor care au fost făcuți fii ai lui Dumnezeu.

Dar acesta iubire a lui Dumnezeu nu rămâne ceva exterior, cum ar fi, de pildă, lucrurile de care se înconjoară oamenii pentru a-și asigura, cred ei, fericirea, ci această iubire care lucrează până în străfundurile ființei arată că Dumnezeu ne-a înfiat prin har.

În schimb, iubirea dă viața veșnică credincioșilor (Ioan 3,16), care trebuie să fie înțeleasă ca viața lui Dumnezeu însuși, sau mai degrabă ca o viață pe care moartea nu o poate atinge. În adâncul ființei lui, credinciosul deține viața cu care Dumnezeu însuși trăiește. Mai pro fluid, în afară de iubire Dumnezeu îi naște pe credincioși prin dăruirea harului Său. Din păcătoși, El face fii capabili să intre în intimitate cu El: „Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem” (I Ioan 3, 1), Sfântul Ioan prezintă transformarea duhovnicească, în fii ai lui Dumnezeu, ca faptă a iubirii divine și aceasta o exprimă într-o formulare fără replică. „Copiii lui Dumnezeu” nu este o metaforă, titlu onorific sau nume afectuos, ca și când Dumnezeu a avut pentru noi o iubire la fel ca iubirea unui tată pentru fii săi, sau ca și cum numai El ne-a tratat pe noi ca fii. Dumnezeu este Tatăl nostru la fel de adevărat cum sunt părinții noștri naturali, care ne-au născut și ne-au transmis propria lor viață. Acest fapt este atât de adevărat încât, conform textului Sfântului Ioan, credinciosul este numit: „cel care a fost născut din Dumnezeu” (cf. I Ioan 3, 3-10; cf. 2, 29; 4, 7; 5, 1, 4, 18; Ioan 1, 12). Copilul lui Dumnezeu este în mod permanent născut așa cum arată și timpul prezent al verbului

„γεννηται” - născut (I Ioan 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1, 4; Ioan 3, 6, 8) și el primește întotdeauna participarea directă la viața și natura lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Ioan, credinciosul este persoana care „este de la Dumnezeu” (Ioan 4, 2-3) sau „este din Tatăl” (I Ioan 2,16).

Unii teologi identifică natura divină comunicată credincioșilor cu harul sfințitor. Iisus a numit-o „slava”: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine” (Ioan 17, 22-23). Din moment ce natura de bază a Tatălui este „agape” și din moment ce un născător transmite natura sa în naștere, copiii lui Dumnezeu vor fi în esență persoanele care sunt iubitoare. Slava divină sau natura divină, la care noi participăm, datorită lui Hristos, include în primul rând posesia iubirii Tatălui, care aparține tuturor fiilor Săi (cf. Ioan 17,26). Aceasta explică de ce și cum copiii lui Dumnezeu, care este iubire, pot fi recunoscuți prin capacitatea lor de a iubi.

Pentru Sfântul Ioan „a fi născut din Dumnezeu” înseamnă să aparții lui Dumnezeu și să te asemeni Lui, precum și să iei originea din El (I Ioan 2, 16), pentru că prin poftetele enumerate în versetul amintit, nu se poate proslăvi Dumnezeu. Sintagma „fiu al lui Dumnezeu”, nu înseamnă că o persoană este doar născută din Dumnezeu, ci de asemenea că el depinde de Dumnezeu și deține calitățile pe care El le are. Dacă Dumnezeu este iubire, „toți cei care sunt din Dumnezeu”, sunt de asemenea iubire prin însăși natura lor. Mai mult, copilul se comportă ca tatăl său. Copiii adevărați ai lui Dumnezeu se cunosc prin calitatea deosebită a faptelor lor. Trebuie să ținem cont de acest aspect pentru a înțelege definiția ioaneică: „Oricine iubește este născut din Dumnezeu” (I Ioan 4,7), care urmează afirmației: „Iubirea este de la Dumnezeu”. Dragostea este criteriul înfierii, și în consecință, a ucenicului. Sfântul Ioan face apelul creștin „cine crede”, dar este conceput în principal ca „cine iubește” (I Ioan 4, 21; Ioan 14, 21). Copilul lui Dumnezeu este, așa cum a fost mereu, în actul de iubire, la fel ca Tatăl Său Ceresc. În cele din urmă, el are o dispoziție permanentă pentru a iubi și este hotărât să-și manifeste iubirea. Iubirea este viața lui, pentru că iubirea este ființa lui. La fel cum se poate afirma în mod cert că: „cine nu iubește rămâne în moarte” (I Ioan 3, 14b), la fel se poate spune că cine iubește a trecut din moarte la viață (I Ioan 3, 14a), sau trăiește în lumină (I Ioan 2, 10) în participarea la viața divină.

Un pasaj proeminent din Scriptură, care vorbește despre reîmpăcarea realizată de Hristos este Efeseni 2,14-17, unde ni se spune că, unul din scopurile jertfei de pe cruce, este împăcarea omului cu Dumnezeu. Cu privire la acest text, unii comentatori susțin că ar fi vorba despre un imn creștin. Argumentul adus este folosirea alternativă, de patru ori în text, a cuvântului „pace” cu „vrăjmășie”, și a modului în care este formulat textul, aceasta arătând că ar fi vorba de o formulă baptismală.

Pe lângă structura imnologică a acestui pasaj, am dori să ne ocupăm de importanța lui teologică. Iar ideea centrală a acestui pasaj este pacea care s-a realizat prin jertfa de pe cruce a Domnului Hristos. Scopul jertfei a fost împăcarea omului cu Dumnezeu. Dușmănia dintre aceștia a fost înlăturată, pentru că El a luat păcatul omului, făcând posibilă iertarea acestuia. Ceea ce s-a realizat o dată în trupul Lui de carne, acum are efecte asupra unui alt trup care este Biserica Lui.

Pentru a se realiza împăcarea omului cu Dumnezeu, trebuia să se înlăture ostilitățile dintre aceștia, ostilități cauzate de căderea în păcat. Vechiul Testament ne prezintă o modalitate aleasă de Dumnezeu pentru a intra în părtășie cu omul, părtășie care se realiza, doar în urma unor sacrificii animale. În Isaia la capitolul 6 găsim viziunea pe care o are profetul despre Dumnezeu. În această teofanie Yahweh apare ca „sfânt” iar aceasta implică o atenție puternică din partea profetului asupra necurăției lui moral-religioase. În acest pasaj sfințirea este descrisă ca fiind distinctă de rău și de păcat; este mai mult decât transcendentul și mai mult decât un sinonim pentru divinitate. Această sfințire impunea ca omul să se apropie de Dumnezeu prin intermediul unei jertfe animale. Iar aceste jertfe sunt descrise foarte specific în Pentateuh, modul în care trebuiau aduse, de cine, când și scopul lor. Dar, așa cum menționează și autorul epistolei către Evrei, jertfele aduse de poporul evreu nu puteau să desăvârșească pe omul care le aducea, deoarece prin repetarea lor se demonstra insuficiența acestor jertfe (Evrei 10,1-5). Credincioșii vechiului Legământ erau iertați în contul jertfei finale al lui Hristos.

În urma acestei jertfe s-a realizat părtășia omului cu Dumnezeu. Așa cum bine menționează și preotul Stăniloae: „Ideea de jertfă arată în ea în mod străveziu pe cea de comuniune. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl, condiționată de starea de jertfă curată care poate fi înțeleasă și ca o deschidere a omului pentru intrarea Tatălui, este restabilirea comuniunii între Hristos ca om și Dumnezeu.” Această comuniune nu putea fi stabilită fără să existe mai înainte o jertfă care să poată face posibilă

împăcarea dintre om și Dumnezeu. Jertfa este necesară pentru comuniune. Jertfa este animată de tendința după comuniune; este renunțarea la sine, de dragul celuilalt; este uitare de sine în iubirea față de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei.

În teologia apostolului Pavel, găsim o participare a credinciosului la moartea și învierea lui Hristos. Dar această participare nu trebuie înțeleasă ca o comuniune mistică. Credinciosul își păstrează identitatea lui, dar ființa lui nu este contopită cu Hristos ci mai degrabă el aparține lui Hristos.

Modalitatea prin care Hristos a reconciliat pe om este jertfa ispășitoare de pe cruce. Așa cum spunea și Daniel Patte: „Moartea lui Hristos joacă un rol esențial în reîmpăcarea omului cu Dumnezeu, înlăturând zidul care îi separa, zid care se numea păcat.”

Un alt pasaj paulin care ne vorbește despre reîmpăcarea realizată de Hristos este 2 Corinteni 15,17-21. Afirmția „cele vechi s-au dus”, face referire la „relația veche dintre Dumnezeu și omenire.” Această perioadă nouă în care fiecare poate fi într-o relație nouă cu Dumnezeu, este rezultatul morții lui Hristos prin care Dumnezeu a împăcat cu Sine nu numai pe credincioși ci și lumea, omenirea ca întreg. Hristos a luat poziția păcătoșilor, a celor înstrăinați de Dumnezeu și care se aflau sub mânia Acestuia pentru a realiza reîmpăcarea. Datorită acestei împăcări, credinciosul poate intra într-o nouă relație cu Dumnezeu.

Strâns legat de reîmpăcare este justificarea, și desigur aici trebuie să fim precauți în folosirea acestui termen. Apostolul Pavel, în Romani 5,1-11, descrie justificarea ca fiind premergătoare reconcilierii și fără de care nu s-ar fi putut realiza împăcarea omului cu Tatăl. Versetul 1, ne spune că, a fi justificat prin credință înseamnă a avea pace cu Dumnezeu. Cauza reconcilierii este justificarea. Rolul pe care l-a avut Hristos în împăcare a fost acela de a justifica omenirea, prin jertfa Lui, aceasta făcând cale liberă pentru împăcarea cu Dumnezeu. Apostolul Pavel, spune în versetul 10 din Romani 5 că, „pe când eram vrășmași am fost împăcați cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Său, cu mult mai mult acum, când suntem împăcați cu El vom fi mântuiți prin viața Lui”. Paralelismul dintre aceste fraze ne face să tragem concluzia că justificarea și împăcarea ar avea același înțeles. Totuși acestea sunt două concepte teologice distincte. De ce afirmăm aceasta? Pentru că, așa cum am amintit anterior, justificarea este premergătoare reconcilierii și nu putem afirma, pe baza acestor versete, că ar fi vorba despre unul și același lucru.

Baza discuției despre doctrina reconcilierii, care este restaurarea relației rupte dintre Dumnezeu și lume, este moartea pe cruce a Domnului Hristos.

Un alt lucru care mai trebuie menționat despre rolul lui Hristos în împăcare, este mijlocirea pe care o face la Dumnezeu Tatăl pentru oameni. Deși în pasajele citate anterior nu găsim specific o mijlocire a lui Hristos pentru oameni, totuși ea este subînțeleasă. Alte pasaje pauline ne fac să ne dăm seama despre rolul de mijlocitor pe care îl are Mântuitorul. În 2 Timotei 25, apostolul spune că, „...este un singur mijlocitor între Dumnezeu și oameni: Omul Isus Hristos”. Argumentul pe care îl aduce Domnul Hristos în mijlocirea Lui către Tatăl cu privire la împăcarea oamenilor este jertfa Lui. Pe aceasta se clădește pledoaria Lui la Dumnezeu.

Revenind la textul Epistolei către Romani, e necesar să precizăm și notele Sf. Ioan Gură de Aur pe marginea acestor texte. Recunoscând că Legea este bună, dar legea păcatului care lucrează în mădularele lui - făcându-l “rob al legii păcatului” - se luptă împotriva legii minții (Rom. VII, 23) și deci împotriva Legii lui Dumnezeu (Rom. VII, 25), Apostolul exclamă disperat și neputincios, reproducând cuvintele proorocului Isaia (VI, 5): “Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia” (I Rom. VII, 24). Prin aceste cuvinte el exprimă mai întâi neputința omului de a se salva singur, apoi manifestă “dorul după mântuire”, după Hristos. Și, în disperarea lui, găsește salvarea în Hristos, pe Care L-a urmat. De aceea aduce mulțumiri lui Dumnezeu pentru harul răscumpărător și aducător de viață veșnică, dat prin Hristos (Rom. VII, 25). “Pentru că (dacă) plata păcatului este moartea, harul lui Dumnezeu este viața veșnică în Iisus Hristos, Domnul nostru” (Rom VI, 23). Harul adus de Hristos este harul Sfintei Treimi.

Este readus deci “harul vieții” (Rom. VI, 23; I Petru III, 7) și apare noua Lege, Legea harului, sau Legea Duhului opusă literei Legii: “Căci litera omoară, iar Duhul face viu” (II Cor. III, 6). Despre această Lege duhovnicească, Apostolul zice: “Că Legea Duhului (harului) vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții” Rom. VIII, 2), “îndreptându-mă prin credință” (Rom. III, 27-28). “M-am refugiat la Lege - zice Sfântul Ioan Gură de Aur, în numele Sfântului Apostol Pavel, ale cărui cuvinte le tâlcuiește - însă Legea nu m-a putut salva, chiar alergând la ea, pe când Hristos m-a mântuit

deși am fugii de El” și L-am prigonit (Fapte IX, 4-5). “Ai văzut cât de mare este superioritatea harului”? . Acesta este harul Răscumpărării.

Harul venit prin Hristos a readus “dreptatea lui Dumnezeu, mărturisită de Lege și prooroci” (Rom. III, 21), împreună cu “frumusețea cea dintâi”, cu slava și cinstea care fuseseră pierdute. “Pentru că toți au păcătuit și sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu, îndreptățindu-se în dar cu harul Lui prin Răscumpărarea (...) în Hristos Iisus, pe care L-a rânduit Dumnezeu curățire prin credință întru sângele Lui, spre arătarea dreptății Lui, (pentru iertarea păcatelor mai înainte făcute, prin Legea credinței” (Rom. III, 23-25, 27). “Mărirea lui Dumnezeu” este demnitatea la care a fost ridicat, pe care omul a avut-o în rai, dar pe care a pierdut-o .

Sfântul Ioan Gură de Aur vede în acest pasaj (din Romani III, 21-25): mai întâi valoarea persoanei Răscumpărătorului, Care nu e om, ci Dumnezeu și Om, Care pe toate le poate, că a Lui este dreptatea; în al doilea rând, că Răscumpărarea a fost mărturisită prin Lege și prooroci, ca fiind “afară de Lege”; în al treilea rând, că Răscumpărarea nu cu sânge de animale s-a făcut, ci întru sângele lui Hristos. Și n-a zis simplu: “prin slobozirea din robia vremelnică (...) și “prin Răscumpărarea cea întru Hristos Iisus “întrebuințând expresia (...) cu care arată că oamenii nu se vor mai întoarce nicidecum, iar în robie. Chiar și expresia “curățire” este pusă tot în acest sens” . Apoi expresia “L-a rânduit Dumnezeu” arată ca opera este și a Tatălui și a Fiului .

Răscumpărarea sau împăcarea omului cu Dumnezeu o face Mântuitorul prin cele trei slujiri, sau demnități ale Sale: de prooroc, împărat și mai ales de arhieru și Miel de jertfă, “Care ridică păcatele lumii” (Ioan I, 29), fiind Uns din veșnicie, de Tatăl, spre arhieria supraomenească” .

Cum și unde s-a făcut această împăcare? Fiind și Miel de jertfă, “Hristos s-a jertfit pe Cruce,- și unde este jertfa, .acolo este și iertarea păcatelor, acolo și împăcarea cu Dumnezeu... Și unde s-a jertfit? Pe înălțimea Crucii. Nou este Altarul acestei Jertfe, fiindcă și Jertfa este nouă și uluitoare. Același a fost și Jertfa și Preot (jertfitor). Firește, Jertfa după trup și Preot după duh. Căci Același a și adus și s-a și adus (jertfă), însă după trup” . Astfel, și acolo pe Cruce, Hristos a pus și temelia “Legii celei Noi” (cf. Matei XXVI, 28; Luca XXII, 20; I Cor. XI, 25) și a noului cult (cf. Ioan IV, 24). De altfel, însuși numele Său propriu indică pe scurt și opera de răscumpărare și slujirile Lui: “Iisus Hristos este numit cu două nume: cu numele de Iisus pentru că mântuiește și cu numele de Hristos pentru că este Preot” .

Numai prin întreitele slujiri ale Fiului lui Dumnezeu întrupat și numai în dubla Sa calitate de Dumnezeu și Om a fost cu puțință Răscumpărarea. Căci: “Dacă demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus Hristos își are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhieru prin excelență, o are prin calitatea Lui de cel mai deplin Mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui ontologic și pe unul și pe celălalt, aflându-se și în latura lui Dumnezeu, Care trebuie împăcat, și a oamenilor care cerșesc împăcarea” . Totuși, “Este de observat că centrul slujirii întreite a Domnului este lucrarea Lui arhierască, prin care a împăcat pe om cu Dumnezeu. Celelalte două demnități sunt mai mult mijloace spre scopul răscumpărării, cea profetică pregătind spiritul prin învățătura luminoasă pentru primirea ei, iar cea împărătească dăruind harul răscumpărării și desăvârșind pe credincioși în împărăția lui Dumnezeu” .

Răscumpărătorul este Hristos, iar răscumpăratul este creștinul, în special - “Că a venit Fiul Omului să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca XI, 10; cp. Matei XVIII, 11) - și pe ceilalți, în general (Ioan III, 16-17, Matei XX, 28).

Răscumpărarea este indicată, în Noul Testament, în textul grec, prin expresii și termeni specifici, ca și prin alte expresii deosebite, dar identice sau sinonime ca idee, care vin să întregască vasta sferă a acestei opere capitale, în complexitatea ei. Fiind un act divino-uman, ea este totodată universal și cosmic, “vertical și orizontal”, ale cărei efecte se extind pe toate planurile: la iad, pământ și cer (Filip. II,10). Deși “a luat chip de rob” (Filip. II, 7), Hristos, fiind fără de păcat (cf. Ioan VIII, 46; I Petru II, 22; Evrei VII, 26; I Ioan III, 5), a putut lua asupra Sa păcatele lumii și a le ispăși pe Cruce (Ioan I, 29; I Petru I, 18-19; II, 21, 24; III, 18; Gal. III, 13; Rom. VI, 6. 10; Evrei IX, 15, 28). Pentru că “El n-a cunoscut păcatul din aplecarea voii, datorită statorniciei neschimbabile a voii Sale libere”, ci a luat asupra Lui păcatul omenesc, pentru ca să readucă “nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea cea după fire, prin înviere” . Acestea erau roade ale Răscumpărării, prin care se împăca și “cerul” și “pământul” .

Expresiile: “răscumpărare”, “ați fost răscumpărați cu preț”; sau “ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, pe care o aveau de la părinți, nu cu aur sau cu argint, ci cu scumpul sânge al lui Iisus

Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit” (I Petru I, 18-19), lasă impresia unui “târg”, a unei “învoieli” între Hristos și diavolul, care-i ținea în robia sa. Aceasta, prin comparație cu robii cumpărați, sau cu prinșii de război, în cazul când ar fi fost răscumpărați și eliberați. Mântuitorul însuși vorbește de obiceiul de atunci, statornicit prin lege, când un datornic care nu-și putea plăti datoria era aruncat în temniță, fără judecată, până plătea, el sau rudele lui, ca să-l elibereze (Matei V, 25; XVIII, 24-43).